Bulletin de Théologie ancienne et médiévale

Tome VI

Nos 1293-1619

Janvier-Avril 1952

ABBAYE DU MONT CÉSAR, LOUVAIN

BULLETIN DE THÉOLOGIE ANCIENNE ET MÉDIÉVALE

REVUE TRIMESTRIELLE PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU GOUVERNEMENT

Ont collaboré à ce fascicule : D. H. Bascour (H. B.), D. B. Botte (B. B.), D. B. Capelle (B. C.), D. M. Cappuyns (M. C.), D. O. Lottin (O. L.), D. H. Pouillon (H. P.), D. F. Vandenbroucke (F. V.).

TABLES

ÉDITIONS

ÉTUDES BIOGRAPHIQUES ET LITTÉRAIRES

ÉTUDES DOCTRINALES

Généralités.

Introduction. Révélation.

Janvier-Avril 1952

1293. E. DEKKERS O. S. B. *Clavis Patrum Latinorum* (Sacris erudiri, 3). — 1er s. Steenbrugis, In Abbatia S. Petri, 1951 ; in 8, XXIII-461 p. Fr. 350.

Cet instrument de travail rendra aux chercheurs d'inappréciables services Disons brièvement ce qu'on peut y trouver : le catalogue des quelque 2300 ouvrages qui constituent la littérature latine chrétienne de Tertullien à Bède le Vénérable. Pour chaque traité ou recueil on trouve, outre la référence à la Patrologie latine ou grecque, l'indication des éditions modernes les plus récentes et les mieux faites, et celle des travaux qui ont contribué à améliorer le texte. Le répertoire est donc conçu d'un point de vue littéraire et non doctrinal. Cependant le plan, basé sur l'ordre chronologique par époques et sur les genres littéraires, groupe en une section les écrivains hétérodoxes. Notons aussi que la littérature est entendue assez largement : y sont comprises les œuvres canoniques, liturgiques et hagiographiques. La matière est donc beaucoup plus ample que celle des manuels de patrologie. Un point sur lequel la *Clavis* rendra de plus grands services que les meilleurs manuels, c'est le repérage des *spuria*. Une fois qu'un sermon a été classé parmi les *spuria*, plus personne ne semble s'y intéresser et il est à peu près impossible de trouver des renseignements sur son origine. Les listes données par la *Clavis* permettront de restituer bien des pièces à leur auteur. Naturellement de tels recueils sont par essence imparfaits, en ce sens qu'ils ont besoin de mises au point périodiques. Depuis que la *Clavis* a paru, de nouveaux sermons ont déjà été édités, pour saint Augustin par exemple, de nouveaux manuscrits découverts. Les auteurs ne manqueront pas, je pense, d'éditer des suppléments. Ils demandent aussi qu'on leur signale les erreurs. Je réponds à ce désir sur un point : les *Hymni de Trinitate* de Marius Victorinus (no 99, p. 17) sont classés parmi les *dubia*, avec cette note : « De authenticitate minime dubitare videtur E. Benz ». A ma connaissance, personne n'a jamais douté de leur authenticité. Il y a une série de poésies apocryphes (cf. M. SCHANZ, *Gesch. d. röm. Literatur*, IV, 159), mais elles n'ont pas été reprises par Migne.

B. B.

1294. F. LOOFS. *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*. Fünfte durchgesehene Auflage, herausgegeben von K. ALAND. I. Teil. — Halle-Saale, M. Niemeyer, 1950 ; in 8, XX-263 p. Mk. 7, rel. 9.

Il y a plus de quarante-cinq ans que parut la quatrième édition « entièrement remaniée » de l'importante *Dogmengeschichte* de Loofs. Elle n'est plus guère trouvable aujourd'hui et M. A. s'est courageusement chargé de publier une cinquième édition « revisée ». A vrai dire, la revision est peu profonde. D'abord parce qu'il fallait faire vite. Ensuite parce que la refonte d'une aussi large synthèse, en fonction des recherches d'un demi-siècle, demande l'élaboration préalable de synthèses partielles. On espère bien pouvoir la réaliser plus tard dans une sixième édition. En attendant, le texte de Loofs a été presque entièrement conservé avec ses divisions et ses références. Cependant, un gros effort a été fait,

non seulement pour corriger les erreurs typographiques de la quatrième édition, mais aussi pour vérifier et moderniser les citations, — œuvre principalement de M. E. Kähler, — pour rationaliser les indications bibliographiques et, surtout, pour mettre à jour la bibliographie elle-même. Quant à cette dernière, M. A. ne se flatte pas d'être complet. Un choix a dû être opéré. Il est généralement satisfaisant, mais offre néanmoins des lacunes regrettables. La science catholique est représentée beaucoup plus largement qu'auparavant. Rappelons toutefois que toute cette littérature reste sans influence sur l'exposé. La *Dogmengeschichte* qui formait jusqu'ici un seul gros volume a été répartie en trois volumes plus maniables. Le premier embrasse, avec l'introduction, les sections : I. *Die Entstehung eines kirchlichen Lehrbegriffs in der Christenheit* (la pensée « pré-ecclésiastique » : milieux non chrétiens et christianisme primitif ; la pensée « pré-catholique » jusque vers 180 ; la pensée « catholique » à la fin du IIe siècle) ; II. *Die Entwicklung der katholischen Kirchenlehre ... bis zur Vollendung des griechisch-orthodoxen Systems* (la pensée non chrétienne du temps ; les Pères du IIIe siècle ; les Pères grecs des siècles suivants). Le deuxième volume donnera sans doute l'histoire de la patristique latine et de la scolastique, et le troisième celle de la doctrine protestante. M. C.

1295. J. ZEILLER. *Légalité et arbitraire dans les persécutions contre les chrétiens.* — Analecta bolland. 67 (1949) 49-54.

M. Z. a maintenu l'existence d'un fondement juridique des premières persécutions (cf. *Bull.* V, nos 1041-1042). Cela ne veut pas dire que l'illégalité n'ait joué un rôle dans certaines persécutions, notamment dans celle de Lyon en 177. Le récit de cette persécution montre la distance qu'il y a entre la législation — ici le rescrit de Trajan — et la pratique. B. B.

1296. H.-I. MARROU. *CR de G. L. Ellspermann, The Attitude of the Early Christian Writers Toward Pagan Literature and Learning* (voir *Bull.* VI, no 683). — Antiquité classique 20 (1951) 201-203.

Recension sévère, peut-être à l'excès. Dom E. n'a pas renouvelé ce sujet déjà tant de fois traité. C'est vrai, mais pouvait-on s'y attendre dans la dissertation d'un jeune docteur ? On ne peut qu'approuver M. M. quand il dit qu'il est « dangereux d'aiguiller un candidat vers ces grands sujets qui supposent un immense effort pour dominer la littérature antérieure et la maturité, l'autorité nécessaire pour la juger et la dépasser ». B. B.

1297. H. SCHNEIDER. *Die biblischen Oden im christlichen Altertum.* — Biblica 30 (1949) 28-65.

1298. H. SCHNEIDER. *Die biblischen Oden seit dem sechsten Jahrhundert.* — Biblica 30 (1949) 239-272.

1299. H. SCHNEIDER. *Die biblischen Oden im Mittelalter.* — Biblica 30 (1949) 479-500.

Étude fort bien documentée sur l'histoire des cantiques bibliques dans les différentes Églises depuis les origines jusqu'au moyen âge. On notera spécialement l'usage des cantiques bibliques dans la nuit de Pâques (p. 37-42), d'après les citations patristiques. Au moyen âge, l'apparition des cantiques gréco-latins, qui manifestent des influences réciproques ; tantôt le latin est corrigé d'après le grec, tantôt c'est le grec qui est une rétroversion de la vulgate, comme dans *Vatic. Regin. gr. 13* (p. 490). B. B.

1300. J. Daniélou. *Sacramentum futuri.* Études sur les origines de la typologie biblique. — Paris, G. Beauchesne, 1950 ; in 8, xvi-265 p.

Il n'est pas trop tard pour parler de cet ouvrage, car sa valeur nous paraît durable. L'auteur y expose les thèmes principaux autour desquels a surgi une typologie persévérante, qu'il n'est pas permis d'ignorer, moins encore de mépriser, et ce d'autant moins qu'elle s'est trouvée consignée pour une part dans l'Écriture avant d'être adoptée et développée par les Pères.

Ces thèmes sont : celui d'Adam et du paradis, celui de Noé et du déluge, celui d'Isaac, celui de l'Exode. Un dernier chapitre leur adjoint quelques traits empruntés au cycle de Josué.

Tout le long de son livre, le P. D. prend grand soin de dégager l'authentique typologie chrétienne de la mystique moralisante issue de Philon, laquelle est ingénieuse mais fantaisiste, s'attachant aux détails insignifiants autant qu'aux choses essentielles. A côté de ce jeu, la typologie chrétienne s'est développée sur trois plans : le plan christologique, où est appliqué au Christ chacun des thèmes anciens ; le plan sacramentaire, qui montre les mystères chrétiens figurés dès l'origine ; le plan eschatologique, selon lequel la destinée future de l'humanité se trouve déjà marquée en ses traits essentiels dans les premiers récits qui nous parlent de la conduite passée de Dieu envers les hommes.

Adam est la première figure : on retrouve les traits du premier homme dans ceux du Messie annoncé par les prophètes, comme on reconnaît le paradis édénique dans les descriptions du royaume futur. La plume énergique de saint Paul fixera l'antithèse Adam-Jésus. La tradition développera à l'envi ces données éloquentes, chacun renchérissant selon son tempérament. Irénée, par exemple, instituera une *recapitulatio* minutieuse et ira jusqu'à dire que c'est par miséricorde que le premier homme fut chassé du paradis.

Le thème du déluge se prêtait admirablement à la triple typologie. Aussi fut-il assidûment exploité, avec prédilection, semble-t-il, pour le point de vue sacramentaire et ecclésial. Très suggestives sont les pages où le P. D. commente quelques versets des épîtres de saint Pierre. Il y adhère (p. 64) à l'interprétation de *I Petri* 3, 18-21 (mentionnée par erreur comme *Secunda Petri*) proposée par B. Reicke, qui voit dans la « prédication », l'annonce de son triomphe, faite par le Christ aux esprit rebelles. Le chapitre sur Isaac est délicatement conduit. Là aussi saint Paul a donné le ton : la typologie la plus centrale est celle du sacrifice expiatoire et de la substitution de la victime. On en retrouve les données chez les rabbins, mais le P. D. estime que « loin d'avoir informé la théologie paulinienne de la rédemption, elles paraissent bien plutôt en dépendre » (p. 128). Vient alors le grand thème de l'Exode, qui a inspiré les prophètes et se retrouve maintes fois dans le Nouveau Testament avant d'être largement commenté par les Pères, sous sa forme cosmique comme sous son aspect sacramentaire, sans parler des applications morales qui s'imposent ici plus encore qu'ailleurs. Enfin le cycle de Josué offre une typologie curieuse et étonnamment commune : celle de Rahab la courtisane, figure du salut des gentils et de l'Église universelle. Son utilisation commence dès l'Épître de saint Clément et se poursuit sans arrêt dans Justin, Irénée, Origène, Cyprien, Hilaire, Grégoire d'Elvire, etc. On voit les notations se transmettre, en s'amplifiant, d'auteur à auteur.

L'étude du P. D. est un modèle d'érudition, de clarté et de délicate pénétration. A plusieurs reprises il conclut qu'on est « en présence d'une tradition ecclésiastique commune » (p. 84), mieux encore : « en présence d'une réalité qui fait partie du dépôt de la tradition » (p. 258). Si l'on prend « tradition » dans un sens assez large, c'est évident ; mais peut-on parler alors du « dépôt de la tradition » ?

Le terme « dépôt » n'est pas, semble-t-il, sans engager quelque peu la foi. S'il en était de la sorte, la preuve devrait être fournie qu'ainsi l'entendirent les témoins de cette tradition. Le P. D. n'a pas voulu aborder ce problème, essentiel cependant, dans son beau livre. B. C.

1301. H. W. WOLFF. *Jesaja 53 im Urchristentum.* Zweite, neubearbeitete Auflage. — Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1950 ; in 8, 159 p. Mk. 6.80.

Étude consciencieuse de la prophétie du Serviteur de Yahwé dans la tradition juive et chrétienne. Pour ce *Bulletin* seuls les chapitres 5 et 6 sont à prendre en considération : *I Clem.*, Barn., les Actes des martyrs de Lyon et surtout Justin. A l'origine on n'a pas donné d'interprétation de la prophétie, mais on a appliqué au Christ des expressions qui lui étaient empruntées. Dans la suite la tradition a développé certains thèmes : l'interprétation eucharistico-sotériologique, l'interprétation christologique, le thème de la guérison et celui de l'exemple.

B. B.

1302. H. RONDET S. J. *Gratia Christi.* Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique. T. I. *Esquisse d'une histoire de la théologie de la grâce* (Verbum Salutis). — Paris, G. Beauchesne, 1948 ; in 8, 396 p.

Il est difficile de caractériser cette esquisse. Elle est faite directement en vue et en fonction d'un traité dogmatique et dès lors tend d'une part à interpréter le passé à la lumière de l'avenir et d'autre part à amenuiser les divergences. Après une cinquantaine de pages sur les préfigurations païennes et les données du Nouveau Testament (où déjà s'opère un choix à notre avis trop restreint), le P. R. en consacre vingt aux Pères grecs et à la « divinisation » (ce qui est également fort peu), puis s'engage résolument dans l'histoire proprement occidentale : l'augustinisme depuis saint Augustin jusqu'au XIIe siècle (p. 99-199) ; la synthèse thomiste (p. 200-234) ; de Scot à Luther et Calvin (p. 235-272) ; le concile de Trente (p. 273-286) ; les controverses et les efforts modernes depuis Baius jusqu'à D. Petau et M. J. Scheeben (p. 287-399).

Pour ce qui concerne saint Augustin, le moyen âge et le concile de Trente, disons d'emblée qu'à force d'harmoniser et de filtrer, les synthèses du P. R. nous paraissent appauvrir singulièrement la pensée vivante de la tradition. D'autre part, tout en se rendant parfaitement compte de la hiérarchie des problèmes et des éclipses plus ou moins prolongées que subissent certains d'entre eux, et non des moindres, il donne trop l'impression que les divergences doctrinales, même les plus importantes, à l'intérieur de l'orthodoxie, sont affaire d'accent plutôt que de principe ou de point de vue. La foi étant sauve, il nous paraît difficile de voir une continuité entre les doctrines théologiques des Pères grecs sur la divinisation et la grâce sanctifiante d'une part et les enseignements de saint Augustin sur les rapports entre la liberté et l'action de la grâce d'autre part. De même, les enseignements de saint Augustin pour tout ce qui dépasse le dogme sont loin d'être aussi communément suivis au cours des siècles suivants, — VIe, IXe, XIIe, — que ne le laisse supposer, malgré quelques réserves, le P. R. Saint Thomas, — qui est étudié beaucoup trop brièvement, — offre une théologie de la grâce notablement plus complète et plus nuancée que saint Augustin. Le concile de Trente, enfin, qui non seulement canalise toute la problématique de l'avenir, mais qui, en proposant sa synthèse du dogme, élargit encore, et ce

par delà la scolastique et l'augustinisme, les horizons de la tradition théologique antérieure, aurait mérité bien plus que quatorze pages. Nous ne pouvons songer à relever ici les interprétations discutables ou les inexactitudes de détail qui se rencontrent inévitablement dans un livre de synthèse. Tout en voyant dans l'esquisse du P. R. une contribution importante à l'histoire de la théologie de la grâce, nous avons voulu y souligner une certaine absence de perspective et de proportion. M. C.

1303. A. Rivera. *La muerte de María en la tradición hasta la Edad Media (siglos I al VIII).* — Estudios marianos 9 (1950) 71-100.

A l'origine il n'y a que le témoignage des apocryphes ; mais leur accord sur le fait malgré les divergences de détail suppose une tradition orale. A partir du IVe siècle les témoignages se multiplient. Mais ont-ils une valeur proprement historique ? Sont-ils indépendants des apocryphes ? Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il n'y a aucune tradition historique en faveur de la thèse du P. M. Jugie. Mais la question se pose-t-elle sur le terrain de l'histoire ou sur celui de la croyance ? Il n'y a non plus aucun témoignage historique au sujet de l'assomption. B. B.

1304. S. C. Walke. *The Use of Ecclesia in the Apostolic Fathers.* — Anglican theol. Review 32 (1950) 39-53.

On retrouve chez les Pères apostoliques la continuation de l'usage du Nouveau Testament : *ἐκκλησία* signifie l'assemblée cultuelle des chrétiens, l'Église locale, l'Église universelle. Dans *II Clem.* on trouve de plus l'idée d'une Église préexistante ; chez saint Ignace et dans le Martyre de Polycarpe, l'expression d'Église catholique. B. B.

1305. A. Müller. *Ecclesia-Maria.* Die Einheit Marias und der Kirche (Paradosis, 5). — Freiburg (Schweiz), Paulusverlag, 1951 ; in 8, xvii-242 p. Fr. 8.80.

L'Église a été très tôt personnifiée comme mère et comme vierge. Marie d'autre part a été mise en opposition à Ève et on lui a attribué un rôle dans l'œuvre de la rédemption. Enfin l'Église, vierge et mère, a été mise en parallèle avec Marie. C'est tout ce complexe d'idées qu'étudie M.M., depuis les origines jusqu'à saint Augustin. La documentation patristique est excellente et l'exégèse des textes est faite très consciencieusement. Si l'on compare l'analyse des textes de saint Irénée, par exemple, avec les simplifications de certains mariologistes, on ne peut manquer de juger la méthode bien supérieure. Pourquoi faut-il que les choses se gâtent quand on en vient à la synthèse ? Irénée serait le premier Père qui aurait reconnu la mystérieuse identité de Marie et de l'Église et qui l'aurait exprimée (p. 71). Et ce mot d'identité n'est pas un mot échappé par inadvertance : M. M. y insiste plus loin. Il ne s'agit pas seulement de « type » : il y a bien relation d'identité (Identitätsbeziehung, p. 72). D'ailleurs c'est la thèse générale de l'ouvrage, soulignée par le sous-titre. J'ai lu bien des fois les textes d'Irénée avant d'avoir ouvert le livre de M. M., et je les ai relus après. J'avoue ne pas parvenir à y trouver cette expression d'une identification entre Marie et l'Église. Il faut pour cela raidir la pensée d'Irénée, lui imposer un raisonnement peut-être très logique, mais qui ne répond pas à ses préoccupations. Il y aurait des réserves analogues à faire pour d'autres Pères de l'Église. M. M. a voulu donner une base

patristique à la mariologie, et son dessein est louable. Il a eu le tort, à mon avis, d'y introduire sa propre spéculation et de forcer la pensée des Pères. Ceux-ci disent abondamment que l'Église, vierge et mère, imite la Vierge Marie, mère du Christ, en enfantant les membres du Christ. Nulle part ils ne disent qu'il y a identité. Quand saint Augustin dit : *Unde, rogo vos, Maria mater est Christi, nisi quia peperit membra Christi,* la suite du texte montre que *membra* est pris dans le sens matériel. C'est un jeu de mot de prédicateur (cf. éd. G. MORIN, p. 163). Il y a comparaison entre Marie et l'Église, il n'y a pas identification. B. B.

1306. M. KUPPENS. *Notes dogmatiques sur l'épiscopat.* — Revue ecclés. Liège 36 (1949) 355-367 ; 37 (1950) 9-26, 80-93.

Bon exposé qui, sans avoir la prétention de renouveler la matière, repose sur un examen consciencieux des sources. Il traite d'Ignace d'Antioche, de Clément, Irénée, Tertullien, Hippolyte, Cyprien. B. B.

1307. A. GOMMENGINGER S. J. *Bedeutet die Exkommunikation Verlust der Kirchengliedschaft?* Eine dogmatisch-kanonistische Untersuchung. — Zeitschr. kathol. Theol. 73 (1951) 1-71.

L'excommunication a-t-elle pour effet d'exclure de l'Église ? Cette question oppose théologiens et canonistes. Le P. G. essaie de trouver une solution de juste milieu. Nous n'avons pas à prendre position dans cette question. Signalons seulement les pages consacrées à l'histoire de l'excommunication (p. 27-49). La partie réservée à la période patristique est un peu brève et mériterait une étude plus approfondie. La première chose à faire serait de fixer exactement la terminologie. B. B.

1308. I.-J. VON ALLMEN. *L'Église primitive et le baptême des enfants.* — Verbum Caro 4 (1950) 43-47.

Bon résumé de la 2e édition de J. JEREMIAS, *Hat die Urkirche die Kindertaufe geübt ?* (Göttingen, 1949). Conformément à l'usage juif du baptême des prosélytes, l'Église primitive a baptisé les païens avec leurs enfants. Quant aux enfants nés de parents chrétiens, on peut établir, par des témoignages directs, que leur baptême était probablement pratiqué dès 70, et que, certainement au IIe siècle, il était l'usage courant. B. B.

1309. F. LOVSKY. *L'Église ancienne baptisait-elle les enfants ?* — Foi et Vie 48 (1950) 109-138.

M. L. passe au crible les arguments des partisans du baptême des enfants avec une sévérité extrême. Il est bien vrai cependant que tous les textes invoqués ne sont pas probants. Mais il en est dont M. L. a minimisé la valeur. Ainsi Tertullien, *De bapt.* 18. Le baptême des enfants est si bien une institution officielle que les *sponsores* ont des obligations bien définies : c'est eux qui prennent les engagements au nom des enfants ; de là le danger : *per mortalitatem destituere promissiones suas possunt.* Tertullien lui-même n'est pas favorable au baptême des enfants. Mais de quel droit déclarer que ses protestations sont « traditionnalistes » (p. 120) ? Est-ce aussi au nom de la tradition qu'il veut retarder le baptême des *innupti* (18,6) ? M. L. minimise encore plus le témoignage d'Origène. Il en conclut que cela ne représente que l'opinion des Alexandrins vers 240. Ori-

gène croit qu'il s'agit d'un usage apostolique. Naturellement il n'est pas témoin de ce qui se passait au temps des apôtres. Mais il est témoin de ce qui se passe de son temps. Or il est né vers 185, il appartient à une famille chrétienne. S'il n'avait pas vu pratiquer le baptême des enfants dès son jeune âge, s'il n'avait pas été lui-même baptisé étant enfant, il ne pourrait pas croire qu'il s'agit d'une pratique apostolique. Son témoignage nous reporte non vers 240, mais vers 200, au temps même de Tertullien. Si nous ajoutons le témoignage d'Hippolyte, nous devons constater que le baptême des enfants est la règle à Rome, en Afrique et en Égypte. On ne peut pas isoler ces témoignages, il faut tenir compte de leur convergence. Mauvaise interprétation aussi du canon 12 de Néo-Césarée qui « sous-entend l'usage habituel du baptême retardé » (p. 122). L'usage existait et devait avoir tendance à se répandre, sinon le canon n'aurait pas de raison d'être. Rien ne permet de dire qu'il fût habituel, pas plus que les autres abus condamnés par les conciles, et en tout cas il est condamné comme un abus et non admis comme une pratique normale. De fait il a continué à se répandre. Mais quand on compare les témoignages du IIIe siècle à ceux de la fin du IVe, on voit dans quel sens se fait l'évolution. La réaction des Basile et des Augustin est un retour à une tradition et non le produit d'une controverse théologique. Les documents signalés par J.-Ch. DIDIER, *Le pédobaptisme au IVe siècle*, dans *Mélanges Science relig.* 6 (1950) 230-246, n'ont d'ailleurs rien à voir avec les controverses pélagiennes. B. B.

1310. C. A. BOUMAN. *Variants in the Introduction to the Eucharistic Prayer.* — Vigiliae christ. 4 (1950) 94-115.

A côté de *sursum corda*, on trouve la forme *ἄνω τὸν νοῦν*. M. B. montre que c'est une correction introduite dans le patriarcat d'Antioche, par souci de purisme. B. B.

1311. B. BOTTE O. S. B. *La prière du célébrant.* — Maison-Dieu 20 (1950) 133-152.

La première partie expose brièvement la genèse de l'eucologie : de la libre improvisation, on passe à la composition écrite, puis à la formule officielle. D'autre part les liturgies locales subissent l'influence de la centralisation, et de la diversité on passe à l'unité. B. B.

1312. TH. DEMAN O. P. *Aux origines de la théologie morale* (Conférence Albert-le-Grand, 1951). — Montréal, Institut d'études médiévales, 1951 ; in 12, 117 p.

Cette brillante conférence, délibérément dépourvue de tout appareil d'érudition mais riche en vues synthétiques, est une excellente introduction à la morale de saint Thomas d'Aquin ; car celui-ci est le premier à avoir réalisé le concept que le P. D. se fait de la théologie morale : « état scientifique de la connaissance des mœurs chrétiennes ».

Dans une conférence, on brûle nécessairement les étapes. A l'époque patristique, le P. D. s'attache à Ambroise, Augustin, Grégoire le Grand : saint Augustin a le mieux exploité les richesses de la morale chrétienne, le mieux souligné l'influence des vertus théologales. Au moyen âge, on doit citer Pierre Abélard et son école, mais en détacher nettement Alain de Lille qui assigne clairement la place de la théologie morale au sein des disciplines théologiques, Pierre Lom-

bard beaucoup plus étranger à la philosophie que l'école abélardienne ; au XIIIe siècle, après Guillaume d'Auvergne, l'école franciscaine qui, avec Albert le Grand, définit la théologie comme une science affective et dès lors ne favorise pas une conception intellectualiste de la théologie morale. Au-dessus d'eux plane saint Thomas, dont la systématisation, un peu bridée dans le commentaire des Sentences, se libère dans la Somme contre les Gentils et s'épanouit pleinement dans la Somme théologique.

Peut-être eût-il été utile d'insister davantage sur l'influence de Pierre Abélard, car il fut le premier à poser les deux problèmes de la science morale : la moralité objective, et la moralité subjective constituée par l'intention. Et, en sens inverse, on aurait pu ne pas tant détacher Alain de Lille de ses prédécesseurs abélardiens, car la « direction nettement théologique » de son *De virtutibus* ne fait que suivre celle de l'*Epitome* d'Hermann et l'*Ysagoge* en ce qui concerne le concept de vertu et la surnaturalisation nécessaire de l'intention morale. O. L.

1313. C. Richtstätter S. J. *Christusfrömmigkeit in ihrer historischen Entfaltung.* Ein quellenmässiger Beitrag zur Geschichte des Gebetes und des mystichen Innenlebens der Kirche. — Köln, J. P. Bachem, 1949 ; in 8, VIII-498 p. Mk. 9.50

Ce volume monumental couvre la période chronologique qui s'étend des origines du christianisme au milieu du XVIIIe siècle. Un second volume sera destiné à prolonger cette histoire de la piété envers la personne du Christ jusqu'à nos jours. C'est un aspect très intéressant de la spiritualité catholique qu'on découvre en ces pages, où l'on regrette seulement une densité un peu indigeste, un certain nombre de coquilles typographiques et une présentation assez défectueuse. Le P. R., qui s'est spécialisé depuis longtemps dans l'histoire de la dévotion au Christ, livre en somme le fruit d'innombrables travaux de détail. L'étendue même de son sujet l'empêche assurément d'être en tout d'une égale qualité. Plus d'un chapitre est manifestement traité de seconde main ; pour ne prendre qu'un exemple, nous avons été surpris de la place exiguë accordée à Origène (trois ou quatre allusions), alors qu'un travail récent, et lui de première main (F. Bertrand, *Mystique de Jésus chez Origène*, Paris, 1951), a révélé la place extraordinaire que prit chez ce Père de l'Église la « mystique de Jésus ». On doit noter, en conséquence de la même déficience, certains défauts de perspective ; ainsi la place considérable donnée aux *Exercices spirituels* de saint Ignace de Loyola et à leur influence, mais beaucoup moindre à l'*Imitatio Christi*, ou à des auteurs comme Ruysbroeck ou les dominicains rhénans du XIVe siècle (sauf Suso). Mais tout ceci laisse entier le mérite du P. R., qui a su montrer quelle évolution subit la dévotion au Christ en passant de l'âge apostolique à celui des martyrs, puis à celui des Pères et des moines, puis aux courants nés sous l'influence de Bernard de Clairvaux et de François d'Assise, à l'âge de la scolastique (celle-ci paraît traitée assez rapidement) et de la *Devotio moderna*, et enfin aux *Exercices spirituels* et à la spiritualité de l'époque moderne. Signalons que de nombreux inédits allemands, de la fin du moyen âge et du XVIe siècle, sont reproduits en de larges extraits, mais en allemand moderne. F. V.

1314. A. Cabassut O. S. B. *La dévotion au nom de Jésus dans l'Église d'Occident.* — Vie spirit. 86 (1952) 46-69.

Dom C. commence par étudier les origines de l'abréviation du nom de Jésus *IHS* : il faut remonter jusqu'aux premiers siècles pour découvrir les formes

IH, *IHC* et *XRC*, abréviations évidentes des formes grecques des noms Jésus et Christ. Quant à l'invocation du nom de Jésus, on peut en trouver déjà des traces, en dehors des Écritures, dans la *I^a Clementis*, puis dans le *Pasteur* d'Hermas, chez saint Justin. Se limitant ensuite aux auteurs principaux, dom C. cite quelques textes d'Augustin, d'Anselme de Cantorbéry, de Bernard de Clairvaux, d'Henri Suso. Le grand initiateur fut surtout saint Bernardin de Sienne. Le P. C. esquisse enfin l'histoire ultérieure de la dévotion au nom de Jésus et de sa célébration liturgique. F. V.

1315. W. C. VAN UNNIK. *Is I Clement 20 Purely Stoic?* — Vigiliae christ. 4 (1950) 181-189.

On voit généralement dans *I Clem.* 20 des influences stoïciennes, qu'on illustre par de nombreux parallèles. M. v. U. s'étonne avec raison qu'on ne cite jamais à ce propos de nombreux textes épars dans la littérature juive palestinienne. Voici la solution proposée : il s'agit d'un thème qui faisait partie de l'enseignement catéchétique juif et qui a passé dans la catéchèse chrétienne. Clément n'a fait que donner à cet enseignement une forme en accord avec la philosophie du jour. B. B.

1316. W. C. VAN UNNIK. *I Clement 34 and the « Sanctus ».* — Vigiliae christ. 5 (1951) 204-248.

Examen minutieux de *I Clem.* 34, 3-8, entrepris dans le but de voir si Clément fait allusion au chant du *Sanctus* des anges en tant qu'il est imité dans la liturgie chrétienne. La conclusion est négative et appuyée sur de bonnes raisons. Le *Sanctus* ne joue qu'un rôle très limité dans le contexte. Le passage se fait de l'unanimité des anges à celle des chrétiens. Il n'y a aucune invitation à chanter le trisagion avec les anges. B. B.

1317. H. FUCHS. *Tacitus über die Christen.* — Vigiliae christ. 4 (1950) 65-93. IIe s.

Exégèse minutieuse du texte de TACITE, *Ann.* 15, 44, 2-4, d'après le *Mediceus 68 II*, f. 38^r, dont on joint un fac-similé. M. F. donne la préférence à *convicti* sur la leçon *coniuncti* du ms., et il verrait volontiers dans les mots *aut flammandi* une glose dont la teneur primitive serait *ut flammandi*. Le remède n'est-il pas pire que le mal ? B. B.

1318. E. BENZ. *Der gekreuzigte Gerechte bei Plato im Neuen Testament und in der alten Kirche.* — Akademie der Wissenschaften u. der Literatur, Abhandl. der Geistes- u. Sozialwissenschaftl. Klasse, 1950 (Mainz, Verlag der Akademie) 1031-1074.

Seule la troisième partie nous intéresse. Relevons-y, pour l'Occident, l'utilisation du passage de Platon par le martyr Apollonius, à Rome vers 185, d'après les *Acta Apollonii* 42. Les autres indices me paraissent un peu subtils. B. B.

1319. M. M. SAGNARD O. P. *Y-a-t-il un plan du « Dialogue avec Tryphon »?* — Mélanges Joseph de Ghellinck, S. J. (Museum Lessianum, section historique, 13-14. — Gembloux, J. Duculot, 1951 ; 2 vol. in 8, xx-1061 p. Fr. 800) I, 171-182.

Le *Dialogue* a désorienté ses commentateurs par son allure désordonnée. Le P. S. estime qu'on a pris le problème à rebours. Il ne s'agit pas du déroulement logique d'une pensée qui est appuyée par quelques citations scripturaires, mais au contraire d'un recueil de textes scripturaires groupés autour d'idées maîtresses. En se mettant à ce point de vue, le P. S. retrouve un plan autour des trois thèmes : caducité de la Loi ancienne, le Christ Fils de Dieu, le peuple nouveau. L'idée est ingénieuse et féconde. B. B.

1320. B. Bischoff. *Die lateinischen Übersetzungen und Bearbeitungen aus der Oracula Sibyllina.* — Mélanges J. de Ghellinck (voir *Bull.* VI, n° 1319) I, 121-147.

Outre les fragments utilisés par les Pères latins, M. B. signale et édite plusieurs pièces. D'abord le centon *Veniet enim rex omnipotens* contenu dans *Trèves Stadtbibl. 36*, puis un fragment d'une version du 8e livre (édition partielle), et enfin la pièce *Mundus origo* qui ne répond à aucun texte grec connu. Ce dernier serait à placer, à cause de son monarchianisme, avant le Ve siècle. B. B.

1321. H. A. Blair. *Two Reactions to Gnosticism.* — Church quart. Review 152 (1951) 141-158.

La première de ces réactions est celle de saint Irénée, dont M. B. expose l'angélologie et la démonologie. La seconde est celle de Clément d'Alexandrie. B. B.

1322. L.-M. Froidevaux. — *Sur trois passages de la « Démonstration » de saint Irénée* (§§ 89, 33, 31). — Rech. Science relig. 39 (1951) 368-380.

Quelques précisions sur ces trois passages d'un texte qui n'est accessible à la plupart que par des sous-traductions. Une fois de plus se révèle l'insuffisance des versions en langue moderne pour des textes de ce genre. Un décalque latin, avec l'indication des équivalences grecques quand elles sont certaines ou probables, pourrait seul permettre de les utiliser intelligemment. Pour *Dem.* 33, M. F. est arrêté par deux pronoms à l'ablatif qui se suivent sans liaison, et il les sépare par une virgule. Mais sont-ce bien deux pronoms ? *Nmanē* n'est-il pas l'ablatif de *nman*, semblable, qui s'opposerait à *ayl*, autre, et annoncerait *nmanuthiwn*, ressemblance, qui vient ensuite ? B. B.

1323. D. J. Unger O. F. M. Cap. *S. Irenaeus magister noster in interpretando Protoevangelio.* — Verbum Domini 27 (1949) 28-32.

D'après le P. U., saint Irénée verrait dans la femme de *Gen.* 3, 15 la vierge Marie. C'est beaucoup simplifier la pensée d'Irénée qui est bien plus subtile. Il est vrai qu'Irénée met en parallèle Ève et Marie ; mais *mulier* dans les citations de *Gen.* 3, 15 garde son sens général. Il faut replacer ces passages dans le contexte de la polémique antignostique. B. B.

1324. E. Molland. *Irenaeus of Lugdunum and the Apostolic Succession.* — Journal eccles. History 1 (1950) 12-28.

Analyse et discussion des passages où Irénée parle de la succession apostolique. D'après M. M. la tradition ne constitue pas pour Irénée une source de révélation à

côté de l'Écriture, mais elle lui est identique. Ce sont les gnostiques qui invoquent une tradition contre l'Écriture et Irénée se place sur leur terrain. L'autorité des successeurs des apôtres est soumise à certaines conditions, parmi lesquelles figure le *charisma veritatis*. Il ne s'agit pas d'un charisme sacramentel, mais du dépôt de la foi. Saint Irénée n'a pas été consacré par un évêque, mais par les presbytres de Lyon. Sur ce dernier point nous ne savons absolument rien. Pour le reste, les vues de M. M. mériteraient une discussion plus approfondie qu'il est possible dans ce *Bulletin*. B. B.

1325. M. JUGIE. *La forme du sacrement de l'eucharistie d'après saint Irénée.* — Mémorial M. Chaine (Bibliothèque de la Faculté catholique de théologie de Lyon, 5. — Lyon, Facultés catholiques, 1950 ; in 8, 408 p.) 223-233.

Le P. J. attire l'attention sur des textes peu remarqués de saint Irénée, notamment *Adv. haer.* I, 13, 2. *'Επίκλησις* ne désigne pas, dans ce texte, ce qu'on a appelé ensuite épiclèse ; c'est toute la prière eucharistique. Mais le P. J. veut aller plus loin : c'est par les paroles de l'institution que Jésus a « eucharistié » le pain et le vin ; c'est par ces mêmes paroles que s'opère la consécration. La « parole de Dieu » que les éléments reçoivent (IV, 18, 5) ne peut être que les paroles prononcées par le Christ. Je me demande si, dans ce contexte, *λόγος* mis en parallèle avec *σοφία* n'est pas le Verbe de Dieu. Quant à IV, 31, 4, le P. J. estime que l'*ἔκκλησις θεοῦ* signifie la dénomination reçue de Dieu. Ici je puis d'autant moins le suivre que la leçon *ἔκκλησις* ne me paraît pas authentique. La traduction *invocatio* du latin laisserait peut-être la question indécise ; mais l'arménien est clair : *i verakočumn* est un calque de *ἐπίκλησις*. Je suis d'ailleurs persuadé que le récit de l'institution a toujours fait partie de la prière eucharistique. Mais que saint Irénée ait été préoccupé du moment de la consécration me paraît un anachronisme. B. B.

1326. K. FEDERER. *Liturgie und Glaube.* Eine theologiegeschichtliche Untersuchung (Paradosis, 4) — Freiburg (Schweiz), Paulusverlag, 1950 ; in 8, 144 p. Fr. 6. IIIe s.

L'adage de saint Prosper : *Legem credendi statuat lex supplicandi* est toujours compris comme exprimant les rapports de la liturgie avec la croyance ; non que le culte soit le banc d'épreuve de la vérité dogmatique : sa fonction est plutôt celle d'un témoin vivant et permanent. Le fait est certain, mais on a eu tort, dit M. F., de le voir exprimé dans l'aphorisme prospérien, car celui-ci signifie tout autre chose. *Lex supplicandi* n'est pas la liturgie, mais l'obligation (*lex*) imposée par saint Paul de supplier publiquement Dieu pour *tout* besoin. De cette obligation de prier pour tout résulte celle de croire que pour tout aussi la grâce divine est nécessaire (*legem credendi*). L'adage n'a donc qu'un sens restreint, spécifiquement antipélagien. La preuve est parfaite. M. F. montre encore qu'avant Prosper l'argument avait été élaboré par saint Augustin, surtout dans son Épître 217. Prosper se révèle, ici encore, fidèle disciple de son maître.

Étendant son sujet, l'auteur analyse alors la doctrine augustinienne de la preuve par la liturgie, puis esquisse ce qu'en ont pensé les prédécesseurs : Ambroise, Optat, Cyprien, Tertullien ; ce qu'elle devint plus tard, en particulier quel accueil elle trouva chez Vincent de Lérins.

Ces compléments à la thèse principale de l'important petit volume sont assez superficiellement traités, mais l'exégèse proposée du célèbre aphorisme est si

évidente, après la démonstration de M. F., qu'on s'étonne qu'elle ne se soit pas imposée plus tôt.

L'un des résultats annexes du travail est d'assurer encore, par de nouveaux rapprochements, l'origine prospérienne de l'*Indiculus auctoritatum* et du *De vocatione gentium*, démontrée il y quelque vingt-cinq ans par dom M. Cappuyns.

B. C.

1327. B. Nisters. *Tertullian. Seine Persönlichkeit und seine Schicksal.* Eine charackterologischer Versuch (Münsterische Beiträge zur Theologie). — Münster, Aschendorff, 1950 ; in 8, IV-133 p. Mk. 7.20.

Étude sur la psychologie de Tertullien d'après les méthodes les plus modernes. Je professe le plus grand respect pour les travaux d'un C. G. Jung, par exemple ; mais quand je vois qu'il classe Tertullien parmi les introvertis en se basant sur *De carne Christi* 5, je ne puis m'empêcher de penser que la méthode est sujette à caution et je me demande dans quelle mesure on peut déterminer le caractère d'un homme uniquement d'après ses écrits littéraires. L'étude de M. N. n'est pas faite pour calmer mes appréhensions. Quand je vois tirer de *Apol.* 42, 4 la conclusion que Tertullien avait une certaine faiblesse corporelle, je deviens tout à fait sceptique. La seule conclusion qu'on peut tirer de ce passage, c'est que Tertullien avait le sens de l'humour. Et peut-on conclure du début de *Ad uxorem* qu'il s'attendait à une mort prochaine et qu'il était donc de santé débile ? Bien sûr Tertullien se met dans l'hypothèse qu'il peut mourir avant sa femme, sinon il serait inutile de lui faire des recommandations ; mais c'est une pure hypothèse : *si prior te fuero vocatus.* On souligne aussi qu'il avait fait son testament. Est-ce vraiment un signe de faiblesse physique ? Et puis n'oublions pas qu'au temps de Tertullien les chrétiens ne mouraient pas tous dans leur lit. En somme nous ne saurons jamais si Tertullien était faible comme un roseau ou fort comme un chêne. Je me suis arrêté à ce point qui ne tient qu'une place minime dans le travail de M. N., parce qu'il permet de saisir la méthode sans se laisser impressionner par le vocabulaire savant. Le vice de cette méthode, c'est qu'on veut tout savoir et qu'on fait flèche de tout bois. Les déclarations les plus banales ou les exagérations du rhéteur risquent d'être prises comme l'expression de la personnalité de l'auteur. Il y a certes des traits du caractère de Tertullien qui percent dans ses ouvrages, et on les a relevés depuis longtemps dans un vocabulaire moins technique. Ce vocabulaire lui-même est-il toujours bien clair ? Tertullien est-il un psychopathe ? Cela dépend évidemment de ce qu'on appelle un psychopathe, et les auteurs sont loin de s'entendre sur ce point. Chacun risque d'être le psychopathe de quelqu'un. Ce ne sont là que les réflexions d'un profane et les psychologues auront sans doute d'autres réactions. Pour ma part j'estime que, s'il y a beaucoup à prendre dans le livre de M. N., il y a aussi pas mal de choses à laisser et qu'il ne faut pas se laisser séduire par la magie des mots.

B. B.

1328. Tertullianus. *Apologeticum en andere geschriften uit Tertullianus' voor-montanischen tijd.* Ingeleid, vertaald en toegelicht door Chr. Mohrmann (Monumenta christiana, Reeks I, 3). — Utrecht, Het Spectrum, 1951 ; in 8, CXII-365 p.

Ce volume mérite d'être signalé ici pour son introduction et les nombreuses annotations des traités : *Apol.*, *De praescr.*, *Ad mart.*, *De spect.*, *De bapt.*, *De poen.*, *De pat.*, *Ad uxorem.* Notons spécialement, dans l'introduction, l'excellente mise au point à propos de l'histoire du texte de Tertullien (p. XLI-LVIII).

Malheureusement Mlle M. n'a eu connaissance qu'au cours de l'impression de la découverte de *Vat. Ottob. lat. 25* (cf. *Bull.* VI, n° 1329), mais elle a encore pu tenir compte de quelques-unes de ses leçons pour l'établissement de son texte.
B. B.

1329. J. W. Ph. Borleffs. *Un nouveau manuscrit de Tertullien.* — Vigiliae christ. 5 (1951) 65-71.

Il s'agit du *Vat. Ottob. lat. 25*, du XIVe s., découvert par M. G. Claessen, qui contient des extraits de plusieurs auteurs chrétiens. Les f. 241^v-255^r renferment des extraits de quatre traités de Tertullien : *De pudicitia, De paenitentia, De patientia, De spectaculis.* Pour le *De paen.*, ce nouveau témoin coïncide souvent avec le *Trecensis* et il le complète à des endroits où il est déficient. M. B. signale quelques nouvelles corrections apportées par l'*Ottobonianus* au texte de ce traité, notamment aux chapitres 9, 12 et 14. B. B.

1330. G. I. Lieftinck. *Un fragment du* De spectaculis *de Tertullien provenant d'un manuscrit du neuvième siècle.* — Vigiliae christ. 5 (1951) 193-203.

Ce feuillet, qui contient *De spect.* 26-30, donne un texte très proche de l'édition princeps de Mesnart. Ce n'est pas cependant le manuscrit perdu dont celui-ci s'est servi ; mais il est possible qu'il ait servi à l'édition de Gelenius. Son origine doit être cherchée au *scriptorium* de Cologne. B. B.

1331. Chr. Mohrmann. *Les emprunts grecs dans la latinité chrétienne.* — Vigiliae christ. 4 (1950) 193-211.

L'influence grecque s'est exercée sur le latin profane de deux manières : par des emprunts purs et simples dans la langue populaire, par des adaptations de sens dans la langue littéraire. Les hellénismes du latin des chrétiens sont, pour la plupart, d'origine populaire et ils ont un champ limité : ils concernent surtout les institutions et les réalités de la vie chrétienne. Les premiers traducteurs de la Bible avaient été au delà, par un excès de littéralisme ; mais ces excès furent corrigés par la suite. Les poètes chrétiens manifestèrent un plus grand purisme. Mlle M. l'explique par le fait que la langue des chrétiens leur apparaissait à la fois comme trop révolutionnaire et trop banale. Sans doute, mais ne faut-il pas compter surtout avec les besoins du mètre ? *Baptizate* ne peut remplacer *lavate*, ni *baptisma lavacrum* dans les vers cités, p. 209. B. B.

1332. J. H. Waszink. *The Technique of the Clausula in Tertullian's De anima.* — Vigiliae christ. 4 (1950) 212-245.

Étude exhaustive du problème. La plupart des clausules (891) sont nettement métriques. Celles qui présentent des difficultés (44) peuvent s'expliquer par l'imitation approximative de clausules métriques ou, dans quelques cas, comme une anticipation du *cursus velox.* B. B.

1333. R. M. Grant. *Two Notes on Tertullian.* — Vigiliae christ. 5 (1951) 113-115.

Il s'agit de *Apol.* 47, 6-7 et *Adv. Marc.* I, 13, où Tertullien énumère les opi-

nions des philosophes. Le premier passage est probablement une compilation de sources diverses. Dans le second, ce qui est dit de Strabon est erroné et a probablement pour origine une lecture trop rapide de Sénèque. B. B.

1334. A. Quacquarelli. *La persecuzione secondo Tertulliano.* — Gregorianum 31 (1950) 562-589.

M. Q. rassemble tout ce qu'on peut trouver dans Tertullien sur les persécutions et leurs causes, et même d'autres choses dont on ne voit pas très clairement le lien avec le titre de l'article. B. B.

1335. G. de Plinval. *Tertullien et le scandale de la Couronne.* — Mélanges J. de Ghellinck (voir *Bull.* VI, nº 1319) I, 183-188.

L'épisode qui sert de départ au *De corona* de Tertullien n'est pleinement compréhensible que si le soldat en question a voulu imiter les sectateurs de Mithra, qui étaient dispensés du port de la couronne. B. B.

1336. Th. Verhoeven. *Monarchia dans Tertullien, Adversus Praxeam.* — Vigiliae christ. 5 (1951) 43-48.

A propos de l'édition et du commentaire de E. Evans (cf. *Bull.* IV, nº 46). Tout en le louant, M. V. souligne une lacune : pour l'étude du terme *monarchia*, si important dans ce traité, il faut se reporter à l'arrière-plan juif que nous trouvons chez Philon. B. B.

1337. Chr. Mohrmann. *Tertullien, De baptismo II, 2.* — Vigiliae christ. 5 (1951) 49.

Mlle M. propose de suivre la leçon du *Trecensis* qui lit *quia mirandum est*, au lieu de *si quia mirandum est*. Cette leçon permet une meilleure coupure de la phrase et l'idée ainsi exprimée rentre bien dans le raisonnement de Tertullien. B. B.

1338. A. Quacquarelli. *Libertà, peccato e penitenza secondo Tertulliano.* — Rassegna di Scienze filosofiche 2 (1949) 16-37.

C'est un sujet qui a déjà été abondamment traité. L'article a un caractère trop général pour apporter une contribution originale aux questions disputées. B. B.

1339. G. C. Plumpe. *Mors secunda.* — Mélanges J. de Ghellinck (voir *Bull.* VI, nº 1319) I, 387-403.

Bref aperçu sur l'histoire de l'interprétation de *Apoc.* 2, 11, jusqu'à Boèce. M. P. s'arrête spécialement à saint Augustin. B. B.

1340. J. Daniélou S. J. *Le symbolisme du jour de Pâques.* — Dieu vivant 18 (1951) 45-56.

Il s'agit de voir comment la tradition patristique a entendu l'interprétation typologique d'*Ex.* 12. Le P. D. fait appel à la fameuse homélie d'Hippolyte. Le P. C. Martin, nous dit-on, lui a restitué cette homélie, et la substance vient cer-

tainement d'Hippolyte. Mais qui nous dira jusqu'où va la substance d'une homélie ? Plus loin (p. 47) on nous parle d'un passage de la même homélie qui pourrait dépendre de la sophistique du IVe siècle. Peut-être trouvera-t-on aussi exagérée l'importance attribuée à la symbolique des nombres. Encore faudrait-il que les calculs soient justes. Mais que 14 se décompose en 10 plus 5 (p. 51) ne me semble pas tout à fait exact. B. B.

1341. L. Mariès S. J. *Le Messie issu de Lévi chez Hippolyte de Rome.* — Rech. Science relig. 39 (1951) 381-396.

Commentaire très soigné des passages où Hippolyte exprime l'idée que le Messie, tout en étant descendant de Juda, appartient aussi à la tribu de Lévi, idée qui lui est inspirée par le *Testament des XII Patriarches* (*Sim.* VII, 1-2). Ces passages se trouvent dans les *Commentaires sur les Bénédictions de Jacob et les Bénédictions de Moïse.* Pour le premier, le P. M. comble une lacune du grec d'après l'arménien, mais il est un peu embarrassé de ne pas trouver de parallèle grec à la construction *ἐπὶ τοῦ* avec une proposition infinitive. Cette construction existe du moins avec le datif ; cf. Démosthène, *I Phil.* 51 : *ἐπὶ τῷ συνοίσειν ὑμῖν ἂν πράξητε, ταῦτα πεπεῖσθαι.* B. B.

1342. B. Botte O. S. B. *Note sur le symbole baptismal de saint Hippolyte.* — Mélanges J. de Ghellinck (voir *Bull.* VI, n° 1319) I, 189-200.

Le symbole de saint Hippolyte avait la forme *ἐν τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ*, comme l'a déjà suggéré P. Nautin (voir *Bull.* V, n° 706), mais ne faisait pas mention de la résurrection de la chair. B. B.

1343. E. C. Ratcliff. *The Sanctus and the Pattern of the Early Anaphora.* — Journ. eccles. History 1 (1950) 29-36, 125-134.

M. R. reconstitue le schéma de l'anaphore primitive en prenant pour base celle d'Hippolyte. Le *Sanctus* viendrait y prendre la place de l'épiclèse considérée comme interpolation. M. R. se place donc dans l'hypothèse où cette épiclèse est à rayer, suivant l'opinion de G. Dix. Je crois avoir montré que cette opinion était erronée (voir *Bull.* V, n° 1086) et je ne puis me rallier à l'ingénieuse hypothèse de M. R. Même s'il était démontré que dom Dix a raison, je ne souscrirais pas encore à la théorie de M. R., parce que les indices qu'il relève sont trop ténus pour emporter la conviction. B. B.

1344. G. Quispel. « *Anima naturaliter christiana* ». — Latomus 10 (1951) 163-169.

Les idées de Minucius Félix, dans *Octav.* XVIII, 11 sv., sur l'accord de tous au sujet de l'existence de Dieu, sont un remaniement de vues stoïciennes conservées par Sextus Empiricus et d'autres auteurs grecs. Ces arguments stoïciens lui sont venus par l'intermédiaire des rhéteurs : l'auteur suit les prescriptions de ceux-ci pour une thèse sur la providence. Tertullien au contraire, dans son *Apologétique*, n'a pas gardé le schème stoïcien. Il est probable que c'est Minucius Félix qui a introduit la doctrine de l'âme chrétienne par nature. Tertullien lui est postérieur.
B. B.

1345. M. Bévenot. *A Bishop is Responsible to God Alone (St. Cyprian).* — Rech. Science relig. 39 (1951) 397-416.

En replaçant la déclaration de saint Cyprien dans son contexte historique, c'est-à-dire en tenant compte des déclarations antérieures au synode de 256, on voit que l'assertion concernant l'indépendance des évêques n'est pas une critique dirigée contre le pape Étienne, mais une protestation contre une accusation personnelle. Cyprien ne veut pas se poser devant ses collègues africains comme *episcopus episcoporum*. Il aurait pu appliquer ce même principe au conflit qui l'opposa au pape Étienne. Le fait est qu'il n'a pas invoqué ce principe en l'occurrence. B. B.

IVe s. **1346.** J. GAUDEMET. *Droit romain et droit canonique en Occident aux IVe et Ve siècles.* — Actes du congrès de droit canonique. Cinquantenaire de la Faculté de droit canonique, Paris, 22-26 avril 1947 (Bibliothèque de la Faculté de droit canonique de Paris. — Paris, Letouzey & Ané, 1950 ; in 8, 414 p.) 254-267.

Si l'on reconnaît facilement une influence réciproque du droit romain et du droit canonique, il est beaucoup plus difficile de désigner des points précis où cette influence s'est exercée. C'est ce qui ressort surtout de l'état actuel de la question pour les IVe et Ve siècles, tel que l'expose M. G. D'un côté, le droit romain occupe une place considérable dans la vie de l'Église. Les chrétiens sont dans l'Empire ; ils en acceptent en général les institutions lorsqu'elles ne vont pas à l'encontre de la *lex divina*. En principe ils suivent son droit, y puisent une terminologie et une technique pour l'élaboration des règles canoniques, et celles-ci jouissent souvent de l'appui de l'autorité impériale. Les pouvoirs du pape, par exemple, sont désignés par des termes romains, *auctoritas* et *potestas*. D'autre part, la religion nouvelle fait sentir aussi son influence sur le droit romain, sans qu'on puisse toujours la séparer nettement d'autres courants, comme celui de la morale stoïcienne. Les traces d'influence indirecte sont plus faciles à déceler. C'est alors la morale chrétienne plutôt que le droit canonique qui est à proprement parler l'inspirateur de la législation civile. Le cas se rencontre surtout dans les lois régissant les relations familiales et sociales. H. B.

1347. A. KURFESS. *Zu Kaiser Konstantins Rede an die Versammlung der Heiligen.* — Theol. u. Glaube 39 (1949) 167-174.

Analyse de la fameuse *Oratio* de l'empereur (PG 20, 1233-1316). M. K. la considère comme authentique. La démonstration aurait été faite par J. M. PFÄTTISCH dans *Strassb. theol. Stud.* IX, 4 (1908). Les doutes n'ont pas encore été dissipés et A. CASAMASSA (*I documenti della Vita Constantini*, Rome, 1913, p. 10) la traite encore de falsification tardive de quelque rhéteur qui s'inspire de Lactance. Je me demande s'il n'a pas raison. En note, M. K. renvoie à un article de lui-même sur le même discours, dans *Pastor bonus* 1930, p. 262-271. Signalons pour la facilité du lecteur, que cette référence est inexacte ; lire p.115-124. B. B.

1348. A. KURFESS. *Zu Kaiser Konstantins Rede an die Versammlung der Heiligen.* — Theol. Quartalschr. 130 (1950) 145-165.

Le discours de Constantin a été écrit en latin et le texte que nous possédons n'est qu'une version grecque. M. K. a préparé une édition critique du texte avec une rétroversion en latin. Il maintient fermement l'attribution à Constantin et il date exactement le discours du vendredi saint 313. A noter les adaptations chrétiennes qui sont faites des vers de Virgile (p. 160). B. B.

1349. G. GIAMBERARDINI. *De divinitate Verbi doctrina S. Hilarii Pictaviensis* (Seminarium franciscale orientale Ghizae in Aegypto). — Cairo, Société L'Art graphique, 1951 ; in 8, VIII-71 p.

Nous avons déjà signalé deux articles du P. G. sur saint Hilaire (*Bull.* VI, nos 66 et 367). Nous retrouvons ici la même méthode appliquée à l'origine du Verbe, à son éternité et sa consubstantialité. B. B.

1350. A. SEGOVIA S. J. *La clausula « Sine differentia discretionis sentimus » del Prefacio Trinitario, y sus precedentes patrísticos.* — Mélanges J. de Ghellinck (voir *Bull.* VI, no 1319) I, 375-386.

Note spécialement l'influence de saint Hilaire sur la terminologie, notamment l'emploi de *indifferens* dans le sens de *indistinctus.* Mais le rapprochement *differentia-discretio* est rare (voir Rufin dans sa traduction de Grégoire de Nazianze, CSEL 46, 39). Les deux mots sont équivalents et *discretionis* n'est qu'un génitif d'apposition. Il y a d'ailleurs des variantes dans les manuscrits : *differentia (et) discretione, differentiae discretione.* Mais que le texte primitif ait été *sine ulla discretione,* comme le suggère le P. S., p. 376, n. 2, cela me paraît peu vraisemblable. B. B.

1351. P. SÉJOURNÉ O. S. B. *Victorinus Afer.* — Dictionn. Théol. cath. 15, II (1950) 2887-2954.

Excellente synthèse, très nuancée et qui tient compte du développement de la pensée du rhéteur converti. Plotinien avant tout, Marius Victorinus n'a de la tradition chrétienne qu'une connaissance très incomplète. Son œuvre n'en est pas moins importante et on peut regretter qu'elle soit trop négligée. Dom S. avertit les historiens de la philosophie de prêter plus d'attention aux lambeaux de philosophie plotinienne qu'on trouve dans son œuvre. Les historiens de la théologie auront aussi tout intérêt à l'étudier. Peut-être son influence a-t-elle été plus profonde qu'on le croit généralement. B. B.

1352. P. HENRY S. J. *The* Adversus Arium *of Marius Victorinus, the First Systematic Exposition of the Doctrine of the Trinity.* — Journ. theol. Stud., n. s. 1 (1950) 42-55.

Victorinus a proposé, plus d'un demi-siècle avant saint Augustin, une explication métaphysique de la Trinité, en s'inspirant des *Ennéades* de Plotin. Il a non seulement préparé la voie à Augustin, mais il l'a aussi inspiré sur plusieurs points, notamment sur l'explication psychologique de la Trinité. B. B.

1353. A. HOEPFFNER. *Les deux procès du pape Damase.* — Revue Études anciennes 50 (1948) 288-304.

Outre le procès intenté à Damase devant le tribunal de l'empereur, il y en eut un autre devant une assemblée ecclésiastique. Contrairement à l'opinion de L. Duchesne et E. Caspar, la notice du *Liber pontificalis* sur l'accusation d'adultère portée contre le pape par les partisans d'Ursin n'est pas un faux symmachien. La critique interne et le rapprochement des documents contemporains montrent que c'est là un fait historique. Le pape se justifia au synode romain de 378. La campagne de diffamation reprit lors du synode d'Aquilée de 381

mais il n'y eut pas à ce moment d'action judiciaire. La thèse de M. H. paraît solidement démontrée pour le fond quoiqu'il subsiste un certain flottement pour les détails. B. B.

1354. M. Richard. *Saint Basile et la mission du diacre Sabinus.* — Analecta bolland. 67 (1949) 178-202.

M. R. fait l'histoire, assez compliquée, de la lettre *Confidimus quidem* du pape Damase. C'est à l'instigation d'Athanase que Sabinus se rendit à Césarée et y remit une copie. C'est de celle-ci que dérive le texte du *Veronensis LX* avec la suscription *Ego Sabinus... de authentico dedi.* Une copie en est revenue à Rome avec le tome dogmatique du concile d'Antioche de 379. B. B.

1355. A. H. Birch. *A Suggested Emendation of Ambrose : De Sacramentis III, 2.* — Journ. theol. Stud., n. s. 1 (1950) 175-176.

Précisons la référence incomplète : *De sacr.* III, 2, 11. Au lieu de *quoniam venisti,* M. B. propose de lire *quo non iam venisti* : « là où tu n'es pas encore venu ». Mais *non iam* peut-il signifier chez Ambroise « pas encore » ? C'est ce que M. B. a omis de nous montrer. Pour ma part, je ne le crois pas. Les exemples classiques sont déjà très rares, et je n'en connais pas dans le latin chrétien. « Pas encore » répond toujours à *nondum,* tandis que *iam non* et *non iam* signifient « ne ... plus ». Si saint Ambroise avait voulu exprimer l'idée supposée par M. B., il avait le choix entre *nondum* et *adhuc non.* Ajoutons que la tradition manuscrite n'offre aucun appui à la conjecture. La seule variante est celle de *AB* : *quod iam invenisti,* ce qui n'est pas plus satisfaisant. S'il fallait une correction, je proposerais plutôt *cum iam venisti.* Mais cela ne paraît pas indispensable. B. B.

1356. B. Blumenkranz. *Siliquae porcorum (cf. Luc. XV, 16). L'exégèse médiévale et les sciences profanes.* — Mélanges d'histoire du moyen âge dédiés à la mémoire de Louis Halphen (Paris, Presses universitaires de France, 1951 ; in 8, XXIII-713 p.) 11-17.

Une interprétation, qui remonte probablement à Origène, voit dans les *siliquae* les sciences profanes. Elle passe dans le monde latin avec Ambroise, Jérôme et Augustin. Cependant après Bède le Vénérable la polémique contre les sciences profanes tombe en désuétude. Le refus de la science profane n'est plus partagé même par ceux qui s'inspirent de Jérôme pour commenter la parabole de l'enfant prodigue. B. B.

1357. F. Asensio S. J. *¿ Tradición sobre un pecado sexual en el Paraíso ?* — Gregorianum 30 (1949) 490-520 ; 31 (1950) 35-62, 163-191, 362-390.

Peut-on parler d'une tradition aujourd'hui perdue de l'interprétation sexuelle du péché originel ? Le P. A. passe en revue toute la tradition, — depuis saint Ambroise jusqu'à Ruysbroeck pour l'Occident, — et conclut négativement. Les quelques indices relevés, notamment chez saint Augustin, n'ont pas, replacés dans leur contexte, la signification précise qu'on a voulu leur donner. B. B.

1358. J. Quasten. *Baptismal Creed and Baptismal Act in St. Ambrose's* De mysteriis *and* De sacramentis. — Mélanges J. de Ghellinck (voir *Bull.* VI, nº 1319) I, 223-234.

L'usage décrit par les deux traités ambrosiens (trois interrogations suivies chacune d'une immersion) se retrouve dans les autres Églises (Rome, Afrique, Syrie, Égypte). B. B.

1359. B. Botte O. S. B. « *Rationabilem* ». — Maison-Dieu 23 (1950) 47-49.

Ce mot dans la forme primitive du canon romain de la messe avait le sens de « spirituel » ; cf. Ambroise, *De sacr.* IV, 21. Mais les rédacteurs qui ont remanié le texte ne lui ont-ils pas donné un autre sens ? Personnellement je ne le pense pas. Mlle Mohrmann au contraire estime que le sens a évolué. Quand j'ai rédigé cette note, je n'avais pas vu encore l'article de Mlle Mohrmann et je n'ai rendu qu'imparfaitement son opinion, après une communication orale. On voudra bien corriger d'après l'article suivant (*Bull.* VI, n° 1360). B. B.

1360. Chr. Mohrmann. *Rationabilis-λογικός.* — Revue internat. des Droits de l'Antiquité 5 (1950) 225-234.

Calqué sur le mot *λογικός*, *rationabilis* n'a pas gardé le sens de « spirituel » qui était étranger au latin. Mais on voit apparaître un nouveau sens « conforme à l'essence ». Dans ses grandes lignes, je souscris à l'histoire du mot telle que la retrace Mlle M., avec une réserve pour la dernière phase : le sens de « conforme à l'essence » me paraît très problématique. Je crois au contraire que le sens de spirituel, disparu de la langue courante, est resté dans certaines formules liturgiques. Dans un texte comme *Sacram. Leon.* 57, 18 : *omnes homines rationabili diligamus affectu*, je ne vois pas d'autre traduction possible que « spirituel ». B. B.

1361. E. Franceschini. *Un ignoto codice delle « Epistolae Senecae et Pauli ».* — Mélanges J. de Ghellinck (voir *Bull.* VI, n° 1319) I, 149-170.

Il s'agit de l'*Ambros. C 72 inf.* Ce manuscrit a des leçons propres qui le classent comme le meilleur de la famille à laquelle appartiennent tous les autres à l'exception de *Paris Nat. 2772* qui est isolé. Plusieurs de ces leçons me paraissent en effet s'imposer par leur évidence interne. B. B.

1362. Chr. Mohrmann. *Credere in Deum. Sur l'interprétation théologique d'un fait de langue.* — Mélanges J. de Ghellinck (voir *Bull.* VI, n° 1319) I, 277-285. ve s.

Les expressions *credere deo, c. in deo, c. in deum*, primitivement équivalentes, ont fini par se différencier et aboutir à l'analyse bien connue d'Albert le Grand et de saint Thomas. Le P. Th. Camelot (voir *Bull.* V, n° 1138) estimait qu'on en était arrivé là par certains gauchissement de la pensée patristique. Mlle M. montre que cette analyse est plus proche qu'on ne l'a cru de la pensée patristique. B. B.

1363. E. Amann. *Zosime (saint).* — Dictionn. Théol. cath. 15, II (1950) 3708-3716.

L'importance théologique de Zosime tient tout entière dans son attitude vis-à-vis de Pélage. Mgr A. montre que Zosime fut d'abord soumis à l'influence des partisans de Pélage et de Célestius. C'est l'attitude ferme des Africains qui l'amena à reviser sa position et à condamner le pélagianisme. B. B.

1364. B. Botte O. S. B. « *In unitate Spiritus Sancti* ». — Maison-Dieu 23 (1950) 49-53.

La formule ne désigne pas l'unité produite par l'Esprit-Saint dans l'Église, comme l'a prétendu le P. J. A. Jungmann (voir *Bull.* VI, nº 17). J'ai rassemblé la documentation patristique d'où il ressort que la formule n'est pas d'origine romaine. Elle apparaît d'abord en Italie vers 420, puis en Afrique après saint Augustin, à Rome après saint Léon. Elle a pour but probablement de répondre à l'accusation de trithéisme des ariens en insistant sur l'union des personnes divines en une seule essence. B. B.

1365. J. A. Jungmann S. J. *Beiträge zur Geschichte der Gebetsliturgie. V : In unitate Spiritus Sancti.* — Zeitschr. kathol. Theol. 72 (1950) 481-486.

Le P. J. défend son opinion contre mes critiques (voir *Bull.* VI, nº 1364) et maintient sa position. Le silence des documents ne prouve pas que la formule n'existait pas dans le Canon romain. Bien sûr. Mais le P. J. n'a pas non plus prouvé qu'elle existait. C'est une pure hypothèse, basée sur le parallélisme avec la *Tradition* d'Hippolyte, ce qui me paraît un argument fallacieux. D'autre part, le fait que la formule n'apparaît jamais chez saint Léon et vient régulièrement chez saint Grégoire prouve positivement qu'il y a eu un changement à Rome entre ces deux papes. Le P. J. estime aussi que les orthodoxes n'avaient pas à se défendre du reproche de trithéisme. Il est pourtant bien sûr que les ariens leur faisaient ce reproche. Il suffit de lire l'*Anonymus in Iob* I (PG 17, 428), arien notoire, qui parle de l'orthodoxie comme de la *trium deorum haeresis*. B. B.

1366. C. De Clercq. *L'influence de la Règle de saint Pachôme en Occident.* — Mélanges Louis Halphen (voir *Bull.* VI, nº 1356) 169-176.

Il s'agit avant tout d'influence littéraire. Sous sa forme intégrale, la traduction latine de saint Jérôme n'a pas connu immédiatement une large diffusion. C'est une rédaction déjà abrégée qui semble avoir servi de source à la *Regula orientalis* du moine Vigile, à la recension dite brève de la Règle de saint Pachôme, à la *Regula Tarnatensis* et peut-être même à la Règle de saint Benoît. Cassien, par contre, ne s'en est pas inspiré. H. B.

1367. B. Altaner. *Wann schrieb Hieronymus seine Ep. 106 ad Sunniam et Fretelam de psalterio ?* — Vigiliae christ. 4 (1950) 246-248.

En partant de l'allusion au *dissertissimus istius temporis interpres*, qui ne serait autre que saint Augustin, on doit placer la lettre entre 404 et 410. B. B.

1368. B. Altaner. *In der Studierstube des heiligen Augustinus.* — Amt und Sendung. Beiträge zu seelsorglichen und religiösen Fragen herausgegeben von E. Kleineidam, O. Kuss, E. Puzik (Freiburg i. Br., Herder, 1950 ; in 8, IX-486 p.) 378-431.

La minutieuse étude que nous livre M. A. se situe dans un recueil traitant de questions pastorales. Il constate d'abord l'extraordinaire abondance des écrits d'Augustin, — comparable seulement en cela à Origène et à Varron, — et rappelle dans quelles conditions difficiles ils furent rédigés et quelle vigueur dia-

lectique l'adversaire des pélagiens a su garder jusqu'au bout, soutenu par un tempérament exceptionnellement solide. Déjà avant son épiscopat l'activité littéraire d'Augustin avait été provoquée le plus souvent par les circonstances. Ce le fut bien davantage encore dans la suite. Après avoir montré par l'esprit qui anime les *Retractationes* à quel point l'évêque d'Hippone fut toujours scrupuleusement soucieux d'être sincère et vrai, M. A. entreprend d'analyser ses œuvres en notant les circonstances de leur publication. Si on les range selon leur caractère et l'exigence scientifique qu'elles comportent, on découvre que les plus faciles, relevant du genre oratoire, forment à elles seules un tiers de la production ; or la plupart ne furent pas revues par l'orateur. Beaucoup moins nombreux sont évidemment les *opera laboriosa* : *De Trinitate*, *De civitate Dei*, ouvrages exégétiques sur la Genèse et sur l'épître aux Romains, auxquels on joindra les *Confessiones* et les *Retractationes*. Le reste occupe une place intermédiaire, de caractère assez composite. C'est en tenant compte de la place prépondérante des ouvrages n'exigeant pas une concentration d'esprit trop grande que l'on s'explique l'insolite abondance des écrits d'Augustin. M.A. achève son inspection en étudiant les circonstances qui facilitèrent encore sa tâche à l'écrivain : *notarii*, *librarii*, surtout mise en ordre, précise et minutieuse, de tous les papiers ; enfin bibliothèque exceptionnellement riche. Possidius nous a transmis, sur la stricte discipline intellectuelle que s'imposait son maître, de très révélateurs renseignements.

M. A. qui est lui-même fervent d'acribie et de précision, a réussi dans ce rapide aperçu à présenter de façon excellente l'aspect spécifiquement littéraire de l'activité du plus grand pasteur de l'Afrique chrétienne. B. C.

1369. B. ALTANER. *Augustinus und die neutestamentlichen Apokryphen, Sibyllinen und Sextussprüche.* — Analecta bolland. 67 (1949) 236-248.

M. A. rassemble toutes les allusions que l'on trouve chez Augustin aux apocryphes du Nouveau Testament : *Protévangile de Jacques*, *Acta Petri*, *Acta Pauli et Theclae*, *Acta Joannis*, *Acta Thomae*, *Apocalypse de Paul*, *Apocalypse d'Étienne*. On ne peut conclure qu'il a connu ces livres en entier dans des versions latines. Des *Livres sibyllins* il n'a connu qu'une partie du livre VIII. Quant aux *Sentences* de Sextus, il avoue avoir accepté d'abord ses citations pour l'œuvre du pape Sixte. B. B.

1370. B. ALTANER. *Augustinus und Epiphanius von Salamis. Eine quellenkritische Studie.* — Mélanges J. de Ghellinck (voir *Bull.* VI, nº 1319) I, 265-275.

Le *De haeresibus* n'a pas pour source le *Panarion* mais l'*Anacephalaeosis*, qui est un résumé fait par un autre. Augustin croyait cet ouvrage authentique. Il ne l'a connu qu'après 423 et dans le texte original. Ce qu'il dit des Septante (*De civ. Dei* XVIII, 42) prouve qu'il a connu aussi le *De mensuris et ponderibus*, mais on ne saurait dire si c'est dans l'original ou dans une traduction latine.
B. B.

1371. B. ALTANER. *Augustinus und Basilius der Grosse. Eine quellenkritische Untersuchung.* — Revue bénéd. 60 (1950) 17-24.

Saint Augustin a utilisé l'*Hexaemeron* de Basile dans la traduction d'Eustathe. Il cite aussi plusieurs homélies de Basile, notamment le *Sermo* I *De ieiunio*, qu'il connaît à la fois par une version latine et dans l'original. B. B.

1372. L. J. VAN DER LOF. *De invloed van Marius Victorinus Rhetor op Augustinus.* — Nederlands theol. Tijdschr. 5 (1950-51) 287-307.

L'auteur établit un parallèle entre les doctrines et les tendances d'Augustin et celles de Marius Victorinus. Il y a certainement une parenté entre les deux écrivains ; mais Victorinus est plus philosophe et il fait la place plus grande à la science, tandis qu'Augustin est soumis tout entier à l'autorité de l'Église. Cependant M. v. d. L. n'admet pas une influence considérable de Victorinus sur Augustin. Il trouve exagéré aussi le jugement de A. Harnack : « Augustinus ante Augustinum », bien que Victorinus ait essayé avant Augustin de concilier le néoplatonisme avec le christianisme. Il est bien vrai qu'une influence directe est difficile à prouver, surtout avec un esprit aussi personnel qu'Augustin. Mais le fait que celui-ci critique parfois la doctrine du rhéteur ne prouve pas qu'il n'ait pas subi son influence. Ainsi, par exemple, pour la doctrine du Saint-Esprit lien du Père et du Fils (cf. *Bull.* VI, nº 391). B. B.

1373. G. FERRETTI. *L'influsso di S. Ambrogio in S. Agostino* (Pontificia Universitas Gregoriana). — Faenza, Lega, 1951 ; in 8, 94 p.

M. F. ne nous livre ici qu'une partie de sa thèse doctorale. Il faut le regretter car elle est de qualité. Le travail complet commençait par étudier l'influence d'Ambroise sur la conversion d'Augustin. Cette partie est omise. L'auteur passe aussitôt à l'influence doctrinale. Il indique d'abord comment matériellement elle se présente, puis entre dans l'analyse détaillée des emprunts. Il s'est limité à l'étude du premier sujet : le péché originel. C'est le plus important, car lorsque Julien d'Éclane reprochera à Augustin d'innover en cette matière, celui-ci répliquera qu'il n'a fait que reprendre ce que d'autres avaient dit avant lui. Or manifestement sa source « traditionnelle » est Ambroise. M. F. a fait de ces emprunts un examen très attentif, se demandant si Augustin a toujours compris Ambroise, et quels développements il a donnés à sa doctrine. La réponse au premier point est favorable, et les développements restent, dit-il, dans la logique du point de départ. Plusieurs importants problèmes sont examinés, notamment quel sens précis a *concupiscentia* chez les deux auteurs. En passant, M. F. fait remarquer que certains emprunts antérieurs à 396-397 excluent la thèse de E. Buonaiuti sur l'influence de l'Ambrosiaster. Signalons la précieuse liste finale de *tous* les textes dépendant d'Ambroise. Modestement présenté, ce travail dénote chez son auteur un réel et sage sens critique. B. C.

1374. L. SEILLER O. F. M. « *Homo Assumptus* » *bei den Kirchenvätern.* — Wissenschaft u. Weisheit 14 (1951) 84-85, 160-163.

Ce sont deux brefs florilèges de textes patristiques, sans aucun commentaire, que le P. S. publie ici, pour appuyer la thèse christologique de l'*assumptus homo* (voir *Bull.* VI, nº 1194 la bibliographie sommaire du sujet, les critiques et la condamnation récente). Le premier de ces florilèges est fait de textes de Bède le Vénérable ; le second, de saint Augustin. A titre documentaire. F. V.

1375. A. ZUMKELLER. *Das Mönchtum des heiligen Augustinus* (Cassiciacum, 11). — Würzburg, Augustinus-Verlag, 1950 ; in 8, 387 p. Mk. 10.80.

L'auteur de cet important volume s'est attaché depuis quelque temps déjà aux études augustiniennes. Celle qu'il nous livre aujourd'hui présente une valeur documentaire qui lui confère un intérêt permanent. La première partie

retrace d'après les œuvres d'Augustin et les sources contemporaines, l'histoire du monachisme africain, que l'auteur suppose issu des fondations augustiniennes : une abondante documentation permet de contrôler l'exposé, qui se complète par une esquisse des vicissitudes du monachisme augustinien après la mort de son fondateur. Suivant la même méthode, le P. Z. étudie dans une seconde partie les éléments constitutifs de l'idéal monastique d'Augustin, dont la pensée dominante est enfin caractérisée par le primat de la charité, comprise avec toute l'ampleur et la richesse possibles.

Une troisième partie reproduit en traduction allemande tous les passages d'Augustin qui illustrent sa conception du monachisme. L'intérêt de ces 150 pages, que suit une version de la *Vita* de Possidius, est considérable. Le premier document reproduit est la *Regula sancti Augustini*, introduite par une notice de quatre pages. L'auteur y déclare que tant la petite règle que la grande sont d'Augustin et furent composées pour sa communauté d'hommes. Plus tard seulement la seconde a été adaptée à un cloître féminin. Ces vues, contredites par maints critiques, s'appuient sur les travaux de M. P. Hümpfner, lequel « annonce un travail complet, avec réponses aux objections, qui enterrera définitivement le différend soulevé par la règle d'Augustin » (p. 217). *Fiat lux* ! B. C.

1376. P. Fabre. *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 167). — Paris, E. de Boccard, 1949 ; in 8, XIX-396 p. Fr. 750.

Nous avons déjà signalé (*Bull.* V, nº 1118) l'éloge que A. Boulanger a fait de la thèse de M. F. dès avant son impression. Nous pouvons constater que cet éloge était mérité. Ce qui fait l'objet propre du livre, c'est la psychologie de Paulin et sa conception de l'amitié telle qu'elle se révèle dans sa correspondance. M. F. a su faire revivre son personnage et analyser ses sentiments très complexes. Mais autour de ce thème principal, le livre contient d'autres contributions à la connaissance de Paulin. Signalons spécialement ici le chapitre consacré à ses idées religieuses (p. 53-135). Paulin n'était pas ce qu'on appelle un théologien, bien que l'*Epist.* 37 à Victricius de Rouen le montre bien informé de la querelle apollinariste. Mais son tempérament ne le porte guère à la spéculation ni à la controverse. Il est cependant un point sur lequel il a des idées personnelles : le culte des saints et spécialement celui de leurs reliques. A-t-il exercé, sur ce point, une réelle influence sur son temps ou bien ne fait-il qu'exprimer des idées qui sont dans l'air ? Il est difficile de le dire. En tout cas il est le premier à formuler avec un tel réalisme une croyance qui jouera un très grand rôle dans la piété du moyen âge. Notons aussi que M. F. étudie minutieusement la terminologie de Paulin et que certaines pages peuvent utilement compléter l'étude de H. Pétré (*Bull.* VI, nº 8). B. B.

1377. A. C. Rush C. SS. R. *Little Known Testimonies to Peter's Primacy.* — Theolog. Studies 11 (1950) 570-576.

La primauté de Pierre apparaît dans le groupe d'écrits qu'on peut réunir sous le nom de *Transitus Mariae*. Les apocryphes ont imité la prééminence de Pierre dans les écrits canoniques. B. B.

1378. L. Cristiani. *Jean Cassien.* La spiritualité du désert (Figures monastiques). T. I-II. — Abbaye de Saint-Wandrille, Éditions de Fontenelle, 1946 ; 2 vol. in 8, 267 et 319 p.

Ce long ouvrage ne nous apprend rien de bien neuf. Il est vrai qu'il est destiné à un public assez large. En somme, sur 586 pages il y en a à peine une centaine qui intéressent la recherche. M. C. s'est attaché avant tout à résumer et à commenter la doctrine spirituelle. Il souligne avec bonheur la dépendance de Cassien vis-à-vis d'Évagre et des ascètes égyptiens. Il montre également le rôle et la place considérables de Cassien dans le développement historique et dans les enseignements actuels de la spiritualité chrétienne. Mais les questions biographiques et littéraires sont traitées fort superficiellement. Pour la chronologie, M. C. s'en tient trop servilement au cadre des *Conférences* qu'il a tort, croyons-nous, de prendre pour des « comptes rendus » d'une « véracité substantielle » (t. I, p. 106). Nous sommes d'accord avec lui pour maintenir l'origine provençale de Cassien (voir *Bull.* VI, nº 1021). Malheureusement, la démonstration de M. C. est nettement insuffisante. M. C.

1379. A. OLIVAR O. S. B. *Deux sermons restitués à saint Pierre Chrysologue.* — Revue bénéd. 59 (1949) 114-136.

1380. A. OLIVAR O. S. B. *San Pedro Crisólogo y la solemnidad « in Medio Pentecostes »* (Un sermón restituido al Crisólogo). — Ephem. liturg. 63 (1949) 387-399.

Les sermons de S. Pierre Chrysologue se sont répandus surtout par la collection félicienne, constituée par Félix, évêque de Ravenne. Mais en dehors de cette collection il existe des pièces authentiques. Dom O. en a retrouvé trois : *Cum virgineus partus*, édité par A. Caillau sous le nom de S. Augustin (*Sermo XII, in Natali Domini* VI), *Quantum magnitudo salutaris mysterii* (même éditeur nº VIII), tous deux contenus dans *Mont Cassin 12.* Enfin un sermon pour la solennité *in medio pentecostes*, édité par A. MAI (*Patrum nova bibl.* I, 208) avec l'incipit *Merito viam fecimus.* B. B.

1381. P. BREZZI. *S. Leone Magno.* — Roma, S. A. S., 1947 ; in 12, 239 p.

L'auteur de ce volume bien pensé et bien écrit a depuis quelque temps déjà porté ses recherches sur les questions relatives à l'antiquité chrétienne et plus spécialement au Vᵉ siècle. Sa description de l'activité du pape S. Léon trahit à chaque pas l'écrivain averti des problèmes critiques. En huit chapitres le rôle du pape est étudié : son activité à Rome, son action en Occident et en Orient, ses principes sur les rapports entre l'Église et l'État, sa doctrine de la primauté. Les deux derniers chapitres résument les aspects dogmatiques et pastoraux de son rôle et esquissent sa physionomie littéraire.

M. B. ne reconnaît pas à S. Léon une grande originalité de pensée, mais il ne souscrit pas au jugement du P. C. Silva Tarouca qui tend à lui retirer, au profit de son secrétaire S. Prosper, la qualité d'écrivain. Avec raison M. B. se range à l'avis, opposé, de M. F. Di Capua. Il est regrettable qu'aucune note n'accompagne un texte qui n'est pas de pure vulgarisation, mais exprime souvent l'avis de l'auteur sur des points controversés. B. C.

1382. TH. CAMELOT O. P. *Théologies grecques et théologie latine à Chalcédoine.* — Revue Sciences philos. théol. 35 (1951) 401-412.

Entre la théologie d'Alexandrie et celle d'Antioche, c'est la doctrine de saint Léon, plus proche de celle d'Antioche, qui va permettre de trouver une formule d'accord. Cette formule n'est pas une mosaïque faite d'éléments disparates,

ni un compromis. C'était un effort « pour assumer dans une unité supérieure ce qu'il fallait garder des théologies en présence ». Seulement cette formule avait besoin d'être expliquée, et il n'y a pas eu, au Ve siècle finissant, de grand théologien qui eût pu se charger de cette besogne. B. B.

1383. F. L. Cross. *Pre-Leonine Elements in the Proper of the Roman Mass.* — Journ. theol. Stud. 50 (1949) 191-197.

On explique les ressemblances du Sacramentaire léonien avec les œuvres de saint Léon par le fait que celui-ci serait l'auteur de certaines prières. L'hypothèse inverse n'est-elle pas possible : saint Léon s'inspirerait de formules de la liturgie romaine ? A l'appui de cette hypothèse, M. C. fait valoir que telle est bien la méthode de saint Léon. Loin d'être un auteur original, il est un « unabashed plagiarist ». L'hypothèse n'est pas à rejeter, mais il n'est guère possible de démontrer positivement que c'est la vraie solution du problème. B. B.

1384. H. Frank O. S. B. *Beobachtungen zur Geschichte des Messkanons.* — Archiv f. Liturgiewiss. 1 (1950) 107-119.

Il s'agit de l'origine du *Communicantes* et du *Nobis quoque peccatoribus*. V. L. Kennedy (cf. *Rech. Théol. anc. méd.* 12, 1940, 177-178) attribue la rédaction des deux prières à Gélase, en se basant sur les noms des saints ; C. Callewaert estime que la première est de la main de saint Léon (voir *Bull.* V, no 1359). Dom F. rejette les deux thèses, du moins dans leur forme absolue. Kennedy a raison pour l'insertion du nom de certains saints, non pour la formule tout entière. De même certains embolismes du *Communicantes* sont de saint Léon, mais non la formule ordinaire. B. B.

1385. J. Vecchi. *In locum quendam Salviani observationes.* — Vigiliae christ. 4 (1950) 190-192.

Il s'agit de *De gub.* III, 8, 37 : *et letaliter crescentibus fibris convalescerent fortasse in anima si germinassent in visu.* Lire *convalesceret* avec les mss *ABT*, *germinasset*, qui seul répond au *cursus*, et comme sujet des deux verbes *febris*. L'ablatif absolu sans nom exprimé (*crescentibus*) ne fait pas de difficulté. La correction me paraît certaine. B. B.

1386. D. Baldino. *La dottrina trinitaria di Vigilio di Tapso.* — Napoli, Pontificia Facoltà teologica S. Luigi-Posilippo, 1949 ; in 8, 47 p.

Timide tentative de travail personnel. Le titre est celui de la dissertation entière dont ce fascicule ne donne que le chapitre final : « L'eresia combattuta da Vigilio di Tapso nel suo Dialogo *Contra Arianos, Photinianos et Sabellianos* è il semiarianismo dei Acaciani. » L'auteur n'a pas de peine à montrer que, lorsqu'il fait parler Arius, Vigile rapporte la doctrine courante de son temps en Afrique, à savoir le semiarianisme d'Acace. Telle était donc alors la théologie vandale. M. B. n'a pas songé à élargir son information. Il eût été bien intéressant cependant de confronter le traité de Vigile avec ceux de S. Augustin, et de comparer la doctrine des ariens qu'il combat avec celle qu'avait prêchée en Afrique l'évêque goth Maximin. B. C.

VIe s. **1387.** G. AULINGER O. S. B. *Das Humanum in der Regel Benedikts von Nursia.* Eine moralgeschichtliche Studie (Kirchengeschichtliche Quellen und Studien, 1). — St. Ottilien, Eos-Verlag, 1950 ; in 8, XXIV-249 p. Mk. 16.

Ce volume ne manque ni d'originalité ni d'importance. Dom A. y recherche ce qui, dans la Règle de S. Benoît et dans ce que nous savons de sa vie, révèle un humanisme réel, d'autant plus remarquable qu'il est, à cette époque, plus rare. Passant rapidement sur les problèmes critiques que soulève le texte de la *Regula*, l'auteur divise son ouvrage en trois parties : comment Benoît envisage le monde, l'homme, la société. Pour le premier point, il faut insister sur la religion profonde du législateur : tout est, chez lui, tourné vers Dieu ; la culture n'a de valeur que si elle conduit à lui, et tout romain qu'il fût, Benoît a dégagé son œuvre de toute considération ethnique qui en eût limité la portée purement religieuse. Les mêmes principes gouvernent sa vue de l'homme : la personne est au service exclusif de Dieu. Il ne s'ensuit pas cependant que le moine doive négliger sa personnalité ; au contraire : qu'il s'agisse de l'esprit ou du corps, il faut la respecter et la cultiver pour qu'elle serve au Seigneur. Ce chapitre, très fouillé, met en relief tout ce qui, dans la Règle, manifeste chez Benoît cette ouverture humaniste, dont les siècles montreront la fécondité. C'est dans le même esprit que se développe la troisième partie du volume. Après avoir marqué le principe familial qui domine l'institution bénédictine, l'auteur s'attache à faire voir de quelle exigence Benoît témoigne envers les valeurs morales profondes : amour du vrai, honneur, discrétion, etc. A cette lumière s'éclaire son système d'éducation, respectueux de la personnalité, qu'il encourage et veut développer pour qu'elle serve à glorifier Dieu.

Beaucoup est à retenir de ce travail très documenté. Peut-être cependant pèche-t-il par quelque excès. L'auteur semble parfois chercher des arguments pour une thèse ; il tire des prescriptions de la Règle des conséquences générales discutables. S'emparant à plusieurs reprises de la phrase *ut in omnibus glorificetur Deus*, écrite par Benoît pour condamner l'esprit de lucre dans les transactions, dom A. voit dans *in omnibus* la justification de l'exercice par les moines de n'importe quelle activité, pourvu qu'elle vise la gloire de Dieu. « La haute estime du travail dans tous les domaines : travail manuel, agricole, d'atelier, artistique, recherches érudites, enseignement, activité missionnaire ou pastorale, démontre la singulière valeur humaniste de la Règle bénédictine... Benoît offre la preuve indiscutable que la vie religieuse ne signifie nullement l'éloignement des courants naturels, culturels, progressistes de la société humaine, mais qu'au contraire toute culture peut être ordonnée à la destinée de la création, à la recherche de la gloire de Dieu » (p. 193). Ces généreuses paroles signifient-elles que toute entreprise conduisant à la gloire de Dieu convient aux moines ? Dom A. me paraît avoir parlé ici en philosophe plutôt qu'en historien. B. C.

1388. B. STEIDLE O. S. B. *Das Inselkloster Lerins und die Regel St. Benedikts.* — Benedikt. Monatschr. 27 (1951) 376-387.

Dom S., avec l'autorité qu'on lui connaît dans les questions de patrologie, prend position en ces pages rapides sur tous les problèmes qui regardent les origines de la Règle bénédictine et indirectement ses rapports avec la *Regula Magistri.* Sa pensée se résume en ceci que Benoît (au cours d'un séjour possible dans la Gaule méridionale) s'est inspiré d'une règle (perdue ou inconnue) des moines de Lérins. Il existe en effet des rapprochements entre la Règle bénédic-

tine et ce qu'on sait des milieux monastiques de cette région ; dom S. insiste surtout sur les traces de semi-pélagianisme ou, comme il l'appelle, de « synergisme » qu'on découvre dans la Règle bénédictine comme dans ces milieux (et chez Cassien) avant la mise au point du concile d'Orange de 529. La Règle bénédictine et celle du Maître dépendraient, sans être en parenté mutuelle directe, du même « sol maternel », Lérins.

Il faudrait un peu plus d'espace pour développer de telles positions ! Pour notre part, il nous semble que la date de 529 est bien à retenir comme *terminus ad quem* d'une première couche rédactionnelle de l'actuelle Règle bénédictine et que des parentés de pensée avec Lérins sont sûres. Mais nous doutons que Benoît n'ait dépendu d'une règle lérinienne qu'en suite d'un séjour à Lérins : ce qui autorise cette conjecture est assez mince et par ailleurs on sait que Césaire d'Arles fit un voyage en Italie en 513. Il y a toutes chances qu'il ait rencontré alors Benoît et ait noué avec lui des liens dont la trace se décèlerait dans certaines parentés littéraires et doctrinales. Ceci est un fait ; dom S., lui, affaiblit sa thèse par une conjecture invérifiable. F. V.

1389. A. Lentini O. S. B. *Ancora a proposito della « Regula Magistri ».* — Benedictina 4 (1950) 323-326.

Recension élogieuse de l'article de dom P. Blanchard (voir *Bull.* VI, nº 1059). Quelques corrections de détail. F. V.

1390. J. Hofmann. *Regula Magistri XLVII und XLVIII in St. Galler und Würzburger Caesarius-Handschriften.* — Revue bénéd. 61 (1951) 141-166.

Ces deux chapitres de la *Regula Magistri* se lisent dans quelques manuscrits des *Homiliae* de saint Césaire d'Arles : *Wurzbourg Univ. Mp. th. o. 1* et *Mp. th. f. 24*, *Saint-Gall 193* et *194*. L'examen philologique de ces manuscrits indique leur provenance de la région alémanique de la Suisse, plus exactement le N.-E. (Alpes rhétiques, Saint-Gall). M. H. détermine leur parenté et édite enfin les fragments en question, compte tenu des variantes présentées par les manuscrits de Paris et de Munich de la *Regula Magistri*. On apprécie un excellent apparat des sources, et on se prend à souhaiter qu'un chercheur se propose de donner une édition critique aussi parfaite de l'ensemble de cette *Regula*. Les sources révèlent des rapprochements incontestables avec Césaire, mais M. H. ne croit pas pouvoir en induire que ces chapitres sont ou non l'œuvre de Césaire. Retenons la coïncidence : elle vient s'ajouter à d'autres indices de l'influence de saint Césaire sur la *Regula Magistri*. F. V.

1391. B. Fischer O. S. B. *Impedimenta mundi fecerunt eos miseros.* — Vigiliae christ. 5 (1951) 84-87.

Cette phrase qui se trouve dans Césaire d'Arles et dans des écrits apparentés, on la trouve aussi dans la *Regula Magistri* (PL 88, 1034). La source commune est la *Visio Pauli* 10 et 40 ; mais la version latine ne répond pas au texte grec.

B. B.

1392. Ch. Moeller. *Le cinquième concile œcuménique et le magistère ordinaire au VIe siècle.* — Revue Sciences philos. théol. 35 (1951) 413-423.

Adopte la solution de E. Amann (*Dict. Théol. cath.* 15, 1911) : le concile de 553 n'a qu'une autorité relative à celle des quatres premiers conciles. L'attitude de Grégoire le Grand est caractéristique à ce point de vue : il impose seulement aux dissidents d'admettre que ce concile n'a rien décrété qui soit contraire à celui de Chalcédoine. B. B.

1393. F. L. Cross. *The Collection of African Canons in Madrid University (Noviciado) MS 53.* — Journ. theol. Stud. 50 (1949) 197-201.

On avait cru trouver dans ce manuscrit une tradition meilleure que celles de Denys et de l'*Hispana*. L'examen du contenu enlève toute illusion : ce n'est qu'une compilation des collections qui nous sont familières. B. B.

1394. S. Blomgren. *De Venantio Fortunato Lucani Claudianique imitatore.* — Eranos 48 (1950) 150-156.

Le titre, suffisamment clair, est amplement justifié par les nombreux parallèles relevés par l'auteur. B. B.

1395. S. Blomgren. *De P. Papirii Statii apud Venantium Fortunatum vestigiis.* — Eranos 48 (1950) 57-65.

M. Manitius n'avait relevé que trois emprunts de Fortunat à Stace, et encore l'un d'eux est douteux. M. B. en ajoute un nombre assez impressionnant. B. B.

VIIe s. **1396.** E. Stommel. *Studien zur Epiklese der römischen Taufwasserweihe* (Theophaneia, 5). — Bonn, P. Hanstein, 1950 ; in 8, x-110 p. Mk. 7.80.

M. S. avait étudié, sous la direction de F. J. Dölger, le signe de l'exsufflation dans la préface romaine de la bénédiction des eaux baptismales. Il a ensuite heureusement élargi son sujet sur les conseils de M. Th. Klauser en sorte que la dissertation déborde le cadre primitif et donne plus que le titre ne le faisait supposer. Le signe transcrit aujourd'hui par la lettre grecque Ψ n'a primitivement aucune valeur symbolique. Il s'agit simplement d'une triple exsufflation, de bas en haut, pour illustrer la pénétration de l'Esprit dans toute la substance de l'eau. C'est la partie la plus solide et la mieux documentée de l'ouvrage. Quant à l'histoire de la préface et des rites qui l'accompagnent, on ne peut la considérer comme définitive. On ne reprochera pas à M. S. de n'avoir pas connu l'édition des *Ordines* de Mgr M. Andrieu sur le samedi saint, puisqu'elle n'avait pas encore paru ; mais il faut reconnaître que les documents mis aujourd'hui à notre portée par l'éminent liturgiste pourraient modifier bien des hypothèses. On aurait aimé aussi voir l'histoire du texte traitée avec plus de rigueur. Ainsi, pour le point le plus important, l'insertion de la clause *cuius spiritus... manare fecit*, est attribuée purement et simplement à Alcuin, et c'est bien lui en effet qui l'a introduite dans le Grégorien. Mais l'a-t-il inventée ? Non, elle se trouve dans l'exorcisme dont s'est inspiré le rédacteur de la préface et qui est conservé par le Missel de Stowe (éd. G. F. Warner, p. 28). On s'étonne de ne voir cité nulle part ce document de toute première importance. D'où vient aussi la leçon *numinis admixtione* au lieu de *luminis admixtione* ? Une note p. 22 renvoie aux plus anciens sacramentaires qui ont tous *luminis*. Je soupçonne que le changement est très récent et date de la Renaissance. Personnellement je ne connais pas de témoin de *numinis* avant l'édition du *Missale romanum* de 1505, et le missel lyonnais a encore *luminis*, du moins dans l'édition de 1711. Faut-il c[illegible] de la leçon primitive *luminis* qu'on a introduit, au temps de saint Léon, le rite

qui consiste à plonger le cierge pascal ou un flambeau dans l'eau ? Hypothèse gratuite. Je croirais plutôt à l'influence du texte de *Mt.* 3, 16 d'après la tradition occidentale, donnée sous cette forme par le *Vercellensis* : *cum baptizaretur lumen ingens circumfulsit de aqua.* Quant à la date proposée pour la rédaction définitive de la préface, elle me paraît trop tardive. Sa présence simultanée dans le Gélasien et le Grégorien, sa diffusion en Gaule attestée par le Missel de Bobbio et celui de Stowe et son style lui-même nous garantissent que c'est une composition romaine et qu'elle est un élément authentique du sacramentaire de saint Grégoire. Ce n'est pas vers 700 qu'il faut placer la rédaction définitive du texte, mais au plus tard vers 600. Enfin le mélange des saintes huiles à l'eau baptismale n'a-t-il été introduit à Rome que vers l'an 1000, alors que nous le voyons indiqué dans l'*Ordo* XXIV d'Andrieu (t. III, p. 296), document qui, au jugement de l'éditeur, ne comporte aucun élément gallican et est probablement originaire d'une Église suburbicaire vers le milieu du VIIIe siècle ?

Souhaitons que M. S. reprenne son travail à la lumière des documents publiés par Mgr Andrieu et qu'il nous donne une édition critique du texte avec les variantes de tous les témoins anciens et les parallèles dans les liturgies gallicanes.

B. B.

1397. L. WEBER. *Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Grossen. Ein Bild altchristlicher Lebensführung* (Paradosis, 1). — Freiburg i. d. Schw., Paulusverlag, 1947 ; in 8, XII-288 p.

Le consciencieux volume de M. W. mérite d'être accueilli avec joie. Nous n'avions pour nous guider dans l'étude de la théologie morale de S. Grégoire que le volumineux *Milleloquium morale* de J. HOMMEY, dont on s'étonne qu'il ait échappé à l'attention de son successeur. L'ouvrage ancien de Hommey ne groupait pas les textes selon leur contenu doctrinal et ne distinguait pas assez entre les œuvres authentiques et les autres.

Après quelques pages d'introduction commence une sorte de brève synthèse : influence sur Grégoire du temps où il vécut, sources dont il dépend, de quelle manière il s'en servit, alliance si notable chez lui des principes avec la plus délicate psychologie. Cette partie du travail est la plus originale. La seconde groupe les textes grégoriens selon les sujets traités : la fin de l'homme, sa vocation à devenir l'image de Dieu et à la vie éternelle, le monde, le ciel. De là on passe à ce qui concerne la grâce et les dons, la grâce sanctifiante, sa source, ses rapports avec la liberté, les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit, les vertus morales. Viennent enfin les textes relatifs au péché originel ou personnel, et à ce qui nous en libère. Le mérite de M. W. est d'avoir fidèlement rendu la pensée de Grégoire sans chercher à la systématiser artificiellement. L'abondance exceptionnelle des textes latins, à chaque page du volume, en font un recueil documentaire très précieux. L'analogie des matières en rend la consultation utile pour nombre de problèmes de dogme ou de mystique. B. C.

1398. O. M. PORCEL O. S. B. *La doctrina monástica de San Gregorio Magno y la « Regula Monachorum ».* — Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto « Enrique Florez », 1950 ; in 8, VIII-227 p.

1399. O. M. PORCEL O. S. B. *La doctrina monástica de San Gregorio Magno y la « Regula monachorum ».* A Dissertation (Catholic University of America, Studies in Sacred Theology, Series II, 60). — Washington, Catholic University of America Press, 1950 ; in 8, XII-227 p. Doll. 2.50.

Excellent volume. Logiquement organisé, il commente avec discrétion des textes dont la teneur est intégralement reproduite dans les notes. Après un exposé de la vie monastique de S. Grégoire, dom P. examine successivement les chefs de doctrine sur lesquels il s'est exprimé dans ses œuvres : solitude, silence, vie commune, chasteté, mortification, obéissance, humilité, prière, *lectio divina*, travail, rôle de l'abbé. On a choisi surtout les passages où le pape visait expressément les moines, mais ils ont été complétés par d'autres où l'intention monastique est moins manifeste.

Ce climat claustral de la spiritualité grégorienne dispose à l'examen de l'influence possible de la Règle bénédictine sur celui qui en fit, dans ses *Dialogues*, un si grand éloge. Cette partie de l'étude de dom P. est particulièrement intéressante. Une centaine de passages attestent une dépendance littérale évidente, et la parenté doctrinale accuse une influence plus profonde encore. Les données documentaires réunies dans ce volume peuvent servir, je crois, à juger certaines hypothèses émises sur les rapports entre la Règle bénédictine et celle du Maître.

En terminant, l'auteur se demande si Grégoire avait fait choix, à Saint-André, de la Règle bénédictine. La réponse affirmative résulte presque nécessairement, dit-il, des données consignées dans son livre et de quelques autres : 1) Le fait que le livre II des *Dialogues* destinés à la communauté de Saint-André est consacré tout entier à S. Benoît. 2) La dépendance doctrinale et littérale constatée surtout dans les *Moralia*, qui en sont « saturés » (p. 206) ; or cet ouvrage est antérieur au pontificat de Grégoire. 3) La discipline monastique telle que Grégoire la comprend correspond adéquatement à la Règle de S. Benoît sur plusieurs points caractéristiques : la vie commune, le code pénal, le rôle de l'abbé, et quelques usages qu'on retrouve dans les plus anciennes coutumes cassiniennes.

B. C.

VIIIe s. **1400.** J. DE PANGE. *Doutes sur la certitude de cette opinion que le sacre de Pépin est la première époque du sacre des rois de France.* — Mélanges Louis Halphen (voir *Bull.* VI, nº 1356) 557-564.

Avec le titre, M. de P. reprend la thèse de dom J.-C. Vincent, moine de Saint-Rémy de Reims, publiée à Liège en 1775 : la première onction sacerdotale des rois de France aurait été simplement l'onction de la confirmation qui aurait compté en même temps comme onction royale. S'il était permis d'ajouter un sous-titre à ce titre déjà démesuré, on dirait volontiers : ou l'art d'embrouiller une question. Il faudrait distinguer : 1) les textes où *unctus* a un sens purement métaphorique, comme c'est le cas à Byzance ; 2) ceux où il est question de l'onction postbaptismale, conçue comme signe d'une royauté spirituelle ; 3) ceux où il est question de l'onction royale proprement dite. Mais à tout mêler sans critique, on n'a rien à gagner. B. B.

1401. P. BROWE S. J. *Zur Geschichte des Dreifaltigkeitsfestes.* — Archiv f. Liturgiewiss. 1 (1950) 65-81.

Complète la documentation de A. KLAUS, *Ursprung und Verbreitung der Dreifaltigkeitsmesse*, Werl i. Westf., 1938 (cf. *Rech. Théol. anc. méd.* 11, 1939, 87-88), pour le moyen âge, spécialement pour la fête de la Trinité, plus tardive que la messe déjà largement répandue dans le haut moyen âge. Les monastères bénédictins ont largement contribué à répandre la dévotion à la Trinité.

B. B.

1402. E. EICHMANN. *Die Kaiserkrönung im Abendland.* Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des Mittelalters. Bd. I-II. — Würzburg, Echter-Verlag, 1942 ; in 8, XXVIII-331 et VIII-320 p. Mk. 27. IXe s.

E. écrit l'histoire du sacre des empereurs romano-germaniques depuis Charlemagne en 800 jusqu'à Charles-Quint en 1530. Imité primitivement du rite byzantin, le cérémonial romain a puisé dans une autre source : le sacre des rois francs, et les rites ont évolué en même temps que les relations entre l'Église et l'Empire romano-germanique. E. distingue quatre rituels successifs. L'*Ordo A*, reproduit dans l'*Ordo romanus antiquus* de M. Hittorp, mais dont la teneur primitive n'est pas exactement définie ; l'*Ordo B*, reproduit par Cencius dans son *Liber Censuum* et désigné généralement comme *Cencius I*, mais qui lui est notablement antérieur, puisqu'on le trouve dans des manuscrits du Xe siècle ; l'*Ordo C*, le second de Cencius, qui en est probablement l'auteur ; enfin l'*Ordo* d'Innocent III. Les autres documents ne sont que des remaniements de ceux-ci. L'étude de E. s'appuie sur une documentation liturgique très large et très précise. Elle est complétée par une enquête historique et archéologique de même qualité. Dans le premier volume, E. expose l'évolution du rite dans son ensemble ; dans le second, il ajoute une série d'études de détail, notamment sur les insignes et ornements de l'empereur.

Ce livre n'a pas seulement un intérêt d'histoire liturgique. E. souligne dans l'évolution des rites l'influence des idées et y voit un reflet du conflit qui oppose la papauté à l'empire. Nul doute que, dans l'ensemble, il ait raison. Il faudrait cependant plus de nuance parfois pour apprécier les faits. Ainsi E. remarque que l'*Ordo B*, en déplaçant l'onction de la tête aux mains de l'empereur, souligne la différence avec le sacre épiscopal. C'est parfaitement exact. S'ensuit-il qu'à la période précédente l'empereur était assimilé aux évêques ? Non, pour la bonne raison que l'onction ne faisait pas partie du sacre épiscopal au VIIIe siècle et qu'il n'a jamais été le rite essentiel. D'autre part, il n'y a jamais eu d'imposition des mains au sacre de l'empereur. Il y a là une erreur de perspective. B. B.

1403. P. ROUSSET. *La conception de l'histoire à l'époque féodale.* — Mélanges Louis Halphen (voir *Bull.* VI, n° 1356) 623-633.

Si le chroniqueur féodal n'est pas un historien au sens strict du mot, sa place est à situer au delà plutôt qu'en deçà de l'histoire, en ce sens qu'il dépasse celle-ci pour l'inscrire à l'intérieur d'une conception du monde. C'est ce caractère théologique de l'histoire médiévale que veut souligner M. R. L'exposé des faits, où l'idée de temps tient peu de place, doit montrer le déroulement de l'action providentielle de Dieu et en même temps servir à l'édification du lecteur. L'histoire actuelle n'est que le prolongement de l'histoire biblique et les six âges du monde, suivant la conception imposée au moyen âge par S. Augustin, sont le pendant symbolique des six jours de la création. Le chroniqueur est à la fois apologiste et moralisateur. H. B.

1404. G. QUADRIO. *Il trattato « De assumptione beatae Mariae Virginis » dello Pseudo-Agostino e il suo influsso nella teologia assunzionista latina* (Analecta gregoriana, 52). — Romae, Universitas Gregoriana, 1951 ; in 8, XV-428 p.

L'auteur de cette ample dissertation a choisi un sujet que les circonstances rendaient très actuel. On sait en effet que le traité du Pseudo-Augustin est un

témoin insigne dans la tradition de l'assomption corporelle de la Vierge. Ignorant systématiquement les apocryphes, il formule avec une rare pénétration les raisons d'admettre la croyance, à laquelle cet esprit lucide adhère sans hésiter. La première partie du livre examine le traité en lui-même : manuscrits, éditions, origine. L'auteur probable serait Alcuin. Opinion, je crois, insoutenable : Alcuin a participé aux conciles carolingiens si défiants envers l'assomption ; la *benedictio* de la messe du 15 août dans les plus anciens manuscrits de l'époque, la rédaction de la préface, les indications du *comes* accusent une tendance aussi opposée que possible à la théologie du Pseudo-Augustin.

On est un peu surpris qu'après avoir dressé un catalogue minutieux des manuscrits, l'auteur ne nous ait pas donné la si désirable édition critique du traité. Il s'est imposé au contraire beaucoup de peine pour décrire le climat liturgique et doctrinal auquel se rattache le document : maternité divine, perpétuelle virginité, sainteté ineffable. Après avoir énuméré les raisons qui entravèrent l'essor de la croyance, le P. Q. en vient à l'étude théologique du traité. C'est la meilleure partie : sont successivement analysés la méthode et les arguments du Pseudo-Augustin. Quelques appréciations sur leur partie objective terminent ce consciencieux volume. Très documenté, il eût gagné à être plus concis et plus rigoureux, mais la consultation de cette « summa » si riche ne laisse pas d'être fort utile. B. C.

1405. E. Delaruelle. *En relisant le « De institutione regia » de Jonas d'Orléans. L'entrée en scène de l'épiscopat carolingien.* — Mélanges Louis Halphen (voir *Bull.* VI, nº 1356) 185-192.

Le *De institutione regia* est moins un traité personnel de Jonas d'Orléans que l'expédition à Pépin d'Aquitaine des résolutions du concile de Paris en 829. Il marque, selon M. D., l'entrée en scène de l'épiscopat franc comme corps organisé, l'*ordo episcopalis*, prenant en charge tous les intérêts de l'*imperium christianum*. L'*ordo monachorum*, qui avait auparavant dominé toute la vie publique par l'influence du monachisme anglo-saxon, s'est en effet effacé avec la réforme de Benoît d'Aniane. L'idéal de Jonas, par contre, est celui de la *vita apostolica*, laquelle se résume en un mot : le pastorat. C'est le pasteur beaucoup plus que le docteur ou le pontife qu'il voit en l'évêque, et ce rôle s'étend jusqu'à en faire l'intendant et le responsable de tous les autres « ordres ». Conception, souligne M. D., qui s'inspire plus de l'Ancien Testament que du Nouveau et qui a pour conséquence de mettre l'accent sur la morale plus que sur le dogme. L'autorité du Saint-Siège n'apparaît encore que lointaine dans la structure de cet *ordo episcoporum*. H. B.

1406. Amalarii Episcopi *Opera liturgica omnia.* Edita a I.-M. Hanssens S. I. T. III (Studi e testi, 140). — Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1950 ; in 8, 485 p.

Nous sommes heureux de voir achevée la belle édition du P. H. Ce volume contient d'abord le *Liber de ordine antiphonarii*. En l'absence de manuscrits, le texte de Hittorp est reproduit avec les corrections indispensables et l'indication des sources. Le P. H. fait suivre l'édition du texte de nombreux tableaux comparatifs qui illustrent l'histoire du bréviaire. Vient ensuite l'édition critique des *Eclogae de ordine romano*, puis des appendices aux tomes I et II : l'édition de la lettre d'Amalaire à Charlemagne sur les rites du baptême, le *Liber off.* IV, 48 sur l'office bénédictin, deux *expositiones missae* (*Missa pro multis*, *Introitus*

missae). Une série d'index de 160 pages, pour les trois volumes, complète l'ouvrage : citations bibliques, incipit des pièces liturgiques, index philologique, index liturgique. Pour finir quelques pages d'*addenda* et de *corrigenda*. Je ne puis que répéter ce que j'ai dit au sujet des deux premiers volumes (voir *Bull.* VI, n° 117) : c'est un instrument de travail de toute première valeur. B. B.

1407. A. PALADINI. *Amalarii episcopi opera liturgica omnia.* — Ephem. liturg. 63 (1949) 57-65.

Présentation des travaux du P. J.-M. Hanssens et de son édition d'Amalaire (cf. *Bull.* VI, n°s 117 et 1406). B. B.

1408. M. DAL PRA. *Scoto Eriugena.* Seconda edizione interamente rifatta (Storia universale della filosofia, 2). — Milano, Bocca, 1951 ; in 8, 272 p. L. 800.

Cette seconde édition « entièrement refaite » est effectivement un ouvrage nouveau. Il n'a presque rien de commun avec le volume que nous avons recensé *Bull.* V, n° 896. On n'y trouvera plus l'esquisse d'une histoire du néoplatonisme et, par contre, les pages biographiques et littéraires ont plus que doublé. L'exposé doctrinal lui-même a été profondément modifié, moins toutefois dans les conclusions que dans le plan et la présentation. Jean Scot est toujours avant tout, aux yeux de M. Dal P., un philosophe rationaliste et immanentiste, mais ses attaches théologiques et traditionnelles, notamment ses emprunts au déisme substantialiste et ses procédés d'argumentation *ex auctoritate* sont présentés avec plus de nuance qu'auparavant. M. Dal P. semble avoir abandonné les expressions « monisme chrétien ontologique », « monisme mystique », « panthéisme rationaliste » etc., pour leur préférer des formules plus générales comme « orientation théorico-intellectualiste », « orientation practico-transcendentaliste », « thèmes immanentistes », « thèmes transcendentalistes ».

Comme nous l'avons déjà dit, l'interprétation générale de M. Dal P. relève de l'idéologie plutôt que de l'histoire. Elle transpose, plutôt qu'elle n'enregistre. Nous ne la discuterons donc pas. Au reste, M. Dal P. soupçonne ses contradicteurs de vouloir à tout prix défendre « l'orthodoxie post-thomiste » de Jean Scot. Bien plus « per il Cappuyns, écrit-il, non è ortodosso che la ratio si applichi anche ad indagare il valore ed il significato della rivelazione » (p. 102). Mais si, dans sa nouvelle édition, M. Dal P. nous prend souvent à partie pour ce qui est de l'interprétation de la pensée, nous constatons avec plaisir qu'il emprunte presque exclusivement à notre *Jean Scot Érigène* ses renseignements sur la vie et les écrits et jusqu'à la ligne de son exposé doctrinal. Le *Scoto Eriugena* de M. Dal P. rendra certainement service aux historiens de la pensée médiévale, mais ils feront bien de se garder de son exégèse par trop systématique. M. C.

1409. H.-F. DONDAINE O. P. *Un inédit de Scot Érigène.* — Revue Sc. philos. théol. 34 (1950) 3-8.

Comme on le sait, l'édition des *Expositiones super Ierarchiam caelestem* de Scot Érigène de PL 122, 125-266, présente deux lacunes : l'une aux ch. 3-7, l'autre à la fin du dernier chapitre. Suivant une piste suggérée par dom M. Cappuyns, le P. D. a été assez heureux pour découvrir le texte complet de Jean Scot dans *Douai 202* ; le texte des f. 31^v-55^v et 113^r-120^r comble les deux lacunes. Le P. D. n'a aucune peine à prouver l'authenticité de ces pièces : elles s'emboîtent

adéquatement dans le texte de PL ; l'auteur renvoie à son propre ouvrage *De divisione naturae* ; on y trouve identité de procédé, de style, de doctrine avec les textes connus de Jean Scot. O. L.

1410. H.-F. Dondaine O. P. *Les « Expositiones super Ierarchiam caelestem » de Jean Scot Érigène.* Texte inédit, d'après *Douai 202.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 18 (1950-51) 245-302.

Édition d'après *Douai 202*, le seul témoin connu jusqu'ici, des lacunes rencontrées dans l'édition courante des *Expositiones super Ierarchiam caelestem* de Scot Érigène (cf. *Bull.* VI, n° 1409). Le P. D. y relève certaines précisions doctrinales apportées à l'ouvrage antérieur *De divisione naturae*, tout en reconnaissant que les positions de Jean Scot y sont maintenues. O. L.

XIe s. **1411.** R. Bonnaud-Delamare. *Fondement des institutions de paix au XIe siècle.* — Mélanges Louis Halphen (voir *Bull.* VI, n° 1356) 19-26.

Il ne faudrait pas, dit avec raison M. B.-D., tenter de comprendre les institutions de paix qui naquirent au XIe siècle, à la seule lumière des aspirations pacifiques modernes. Si la paix et la trève de Dieu furent inspirées par des considérations humanitaires, mêlées sans doute aussi à des soucis d'intérêts temporels, leur véritable fondement est d'ordre doctrinal. C'est parce que la paix exprimait l'ordre cosmique régi par la providence divine qu'elle devait être rétablie et la guerre bannie entre chrétiens soucieux de leur salut. La guerre n'était pas condamnée comme telle, car en bien des cas elle restait un instrument nécessaire de justice ; mais elle ne pouvait empiéter sur les droits de Dieu ni les entraver.
H. B.

1412. M. Fraeyman. *Oorsprong der aflaten.* — Collationes Gandavenses 33 (1950) 228-252.

Le sujet est largement traité et replacé dans l'histoire générale du sacrement de pénitence. L'Église avait vis-à-vis du pécheur une double tâche : celle de le réconcilier et celle de l'aider. C'est à cette dernière que se rattache l'indulgence. Dans les premiers documents (XIe-XIIe s.) il est difficile de distinguer l'indulgence des formules non sacramentelles d'absolution. Leur objet n'est pas nettement défini. Il est précisé par la suite et rattaché aux pratiques de pénitence imposées par l'Église. B. B.

1413. S. Vanni Rovighi. *S. Anselmo e la filosofia del secolo XI* (Storia della filosofia italiana, 1). — Milano, Bocca, 1949 ; in 8, 150 p. L. 400.

Le livre de Mme V. R. est un des meilleurs parus en ces dernières années sur la pensée de saint Anselme. Il évite judicieusement les exagérations et raffinements trop souvent accumulés aussi bien par les historiens de la philosophie que par ceux de la théologie. Il a en outre le mérite appréciable de discuter courageusement les principales interprétations en présence, sans se perdre dans le détail. Mme V. R. est bien au courant de la littérature récente et en dresse une liste accompagnée de brèves notes critiques. L'introduction passe en revue, — très brièvement et de manière assez incomplète, — les « philosophes » de l'époque : Anselme le Péripatéticien, Pierre Damiani, Gérard de Czanad, Lanfranc. Le ch. Ier (p. 24-41) retrace la vie de saint Anselme. Les chapitres suivants

s'intitulent : *Ragione e fede* ; *Dio, il Monologio* ; *Il Proslogio* ; *Gli attributi di Dio* ; *Il ritorno a Dio.* C'est, on le voit, le problème de l'existence et de la nature de Dieu qui occupe, avec la gnoséologie, la plus grande place. Le « retour à Dieu » n'est envisagé que sous ses aspects généraux et philosophiques, notamment celui de la liberté. La Trinité, la rédemption, la grâce et d'autres sujets exclusivement théologiques sont touchés en passant. Mais, malgré son souci de ne point séparer entièrement la philosophie de la théologie, on peut se demander si Mme V. R. n'isole pas encore trop la « philosophie » de saint Anselme. M. C.

1414. F. SPEDALIERI S. J. *Selectae et breviores philosophiae ac theologiae controversiae.* — Romae, Officium Libri Catholici, 1950 ; in 8, 123 p.

1415. F. SPEDALIERI S. J. *Anselmus an Gaunilo? Seu de recta argumenti sancti Doctoris interpretatione.* — Gregorianum 28 (1947) 55-77.

1416. F. SPEDALIERI S. J. *De intrinseca argumenti S. Anselmi vi et natura.* — Gregorianum 29 (1948) 204-212.

1417. F. SPEDALIERI S. J. *Anselmus per Eadmerum. De mente S. Doctoris circa Immaculatam B. V. Conceptionem.* — Marianum 5 (1943) 205-219.

Dans son petit volume, le P. S. groupe les trois articles signalés à sa suite, ajoute un quatrième *De apostolicitatis Ecclesiae fundamento* (emprunté à *Gregorianum* 24, 1944, p. 321-334) et termine par une étude inédite *De fidei apostolicitate ac dogmatum progressu.* Les deux dernières « controversiae » ne relèvent pas de ce *Bulletin.* Pour ce qui est des deux premières, consacrées à l'argument ontologique de saint Anselme, le P. S. admet partiellement, avec nous, l'interprétation traditionnelle. Il estime cependant que le raisonnement d'Anselme n'est pas purement analytique mais appuyé sur le principe de l'objectivité de la connaissance. Ce qui lui permet de croire que l'argument est valable. La troisième dissertation tend à prouver par la pensée et certaines déclarations d'Eadmer que saint Anselme a admis l'immaculée conception de la Vierge. M. C.

1418. L. SMITH O. S. B. *Did St. Anselm Propose an Ontological Argument in his « Proslogion »?* — Buckfast Abbey Chronicle 20 (1950) 119-126.

Dom S. estime que, dans le *Proslogion,* Anselme veut mettre en lumière, non l'existence, mais la manière d'être de Dieu. Il s'inspire d'une conférence, faite à Rome, par feu dom A. Stolz (cf. *Bull.* III, no 649). Dom S. ne tient aucun compte des autres interprétations présentées en ces dernières années. M. C.

1419. A. M. LANDGRAF. *Dogmengeschichte der Frühscholastik.* Teil I : *Die Gnadenlehre.* Band I. — Regensburg, F. Pustet, 1952 ; in 8, 302 p. XIIe s.

Voici trente ans que Mgr L. scrute les écrits théologiques de l'époque qui s'étend de saint Anselme aux années d'Odon Rigaud et de saint Bonaventure. Depuis 1929 ce *Bulletin* a recensé quelque 120 études de l'infatigable pionnier, toutes relatives à l'histoire littéraire et doctrinale de cette époque. Nul plus que lui n'a contribué à faire connaître les écrits de l'école de Pierre Abélard et de Gilbert de la Porrée. Il est, peut-on dire, le seul à avoir révélé l'intérêt des commentaires bibliques de cette époque et à les avoir exploités dans ses études d'histoire littéraire et doctrinale. Il a dernièrement consigné les résultats de ses enquêtes d'ordre littéraire dans son *Einführung in die Geschichte der theolo-*

gischen Literatur der Frühscholastik (voir *Bull.* V, n° 1385). Il restait à faire un travail semblable pour l'histoire doctrinale. Il se fait que ces études convergent autour de trois groupes de problèmes : la grâce, la christologie, les sacrements. Le monumental ouvrage qui les reprendra comportera six volumes dont les deux premiers concernent la grâce.

En voici le premier, contenant huit études, dont la première seule est restée inédite jusqu'ici. Il s'agit de remarques d'ordre plutôt philologique : au cours de ses innombrables lectures de textes latins, Mgr L. a repéré des points intéressants : telle la première apparition, dans les écrits théologiques, de l'article *li* (à savoir chez Hugues de Saint-Cher), telles les formules du baptême, d'autres expressions encore en langue vulgaire, française et allemande. La seconde étude est, elle aussi, une espèce d'introduction : l'idée que les théologiens du XII[e] siècle et du début du XIII[e] se faisaient de l'autorité en matière de foi : l'Église romaine, le concile général, le pape avec l'assentiment de celui-ci (voir *Bull.* V, n° 913). Les autres études se rapportent aux problèmes de la grâce. La troisième, ayant paru en 1927 dans *Divus Thomas* (Frib.), n'a pas été recensée dans ce *Bulletin*. Elle définit avec précision le concept de justification chez saint Anselme de Cantorbéry et l'influence qu'il exerça sans tarder sur les écoles du XII[e] siècle. La quatrième étude se rapporte à la *gratia adiuvans*, la grâce actuelle d'aujourd'hui : sa nécessité avant et après la justification, sa conciliation avec le libre arbitre (voir *Bull.* I, n° 1020) ; la suivante, à la *gratia sanans*, aux vertus et au mérite surnaturels (voir *Bull.* I, n[os] 77, 304). La sixième étude, parue dans *Scholastik* en 1928, s'attache à la *gratia sanctificans* dans son évolution historique jusqu'au chancelier Philippe, qui distingue entre la grâce qui donne l'être surnaturel et la vertu qui donne l'agir. L'étude suivante retrace le sort fait à la théorie de Pierre Lombard, qui avait identifié grâce et Saint-Esprit (voir *Bull.* I, n° 232) ; et la dernière expose comment le XII[e] siècle a compris la préparation de l'homme à la grâce, plus négative que positive, et elle-même le fruit, en un sens encore imprécis, d'une grâce antérieure (voir *Bull.* I, n° 1019).

Sans modifier profondément l'ordonnance interne et la marche générale de ces études, Mgr L. a tenu à en revoir soigneusement le texte : changeant parfois un titre ou un sous-titre, modifiant la rédaction d'un paragraphe, supprimant l'impression des textes de la Patrologie pour se contenter d'une référence, aérant une note trop compacte, ajoutant une note bibliographique, identifiant certains anonymes (tel le traité *De virtutibus* d'Alain de Lille), proposant une attribution laissée jusqu'ici en suspens (telle l'attribution de l'*Ysagoge* à un certain *Odo*).

Il est parfaitement inutile de recommander aux médiévistes cet ouvrage de Mgr L. Les tables qui clôturent d'ordinaire les ouvrages d'érudition seront données à la fin du tome II qui, nous promet l'éminent auteur, paraîtra prochainement. Serait-il permis à ce sujet d'exprimer un désir, non pas de la part des médiévistes de métier, mais des professeurs de théologie dogmatique, qui ne peuvent ignorer cet ouvrage ? Pour eux, le traité *De gratia* est capital, mais il est loin d'être le seul à les occuper. Ce traité comporte nécessairement un exposé historique ; mais le XII[e] siècle et les premières décades du XIII[e] siècle antérieures aux grands maîtres ne constituent qu'un secteur assez limité dans une histoire qui commence dès saint Augustin et qui se poursuit encore de nos jours. Peu de professeurs de théologie jouiront des loisirs nécessaires pour bénéficier des trésors d'érudition qui seront accumulés au cours des deux tomes. Ne serait-il pas désirable qu'à la fin du tome II, en manière de conclusion, Mgr L. leur donnât un résumé substantiel de quelques pages qui mît en lumière les lignes de faîte d'une évolution passablement compliquée ? O. L.

1420. A. Landgraf. *Die Erkennbarkeit des eigenen Gnadenstandes nach der Lehre der Frühscholastik.* — Scholastik 20-24 (1949) 39-58.

Peut-on savoir si l'on est en état de grâce ? Puisque le problème s'est posé à propos de textes de saint Paul, il était normal que Mgr L. s'adressât avant tout aux commentaires sur les épîtres pauliniennes. L'enquête se poursuit jusqu'à Godefroid de Poitiers. Avant le XIIe siècle, on estimait que le critère le plus sûr était la pratique de la vertu, hormis le cas d'une révélation spéciale. Avec Pierre Abélard et saint Bernard, on en vient aux critères d'ordre psychologique : il s'agit sans doute de présomptions, mais qui donnent une certaine sécurité. Pierre le Chantre et Godefroid de Poitiers parlent d'une *cognitio per experientiam* opposée à une *cognitio scientiae* ; Robert de Courçon d'un *caelestis sapor*, d'une *iocunditas*. D'autres (comme la Somme de *Vat. lat. 10754*) se bornent à faire état de la sincérité de notre contrition des fautes commises dont nous pouvons avoir une conscience nette, contrition qui inclut la charité. Comme de coutume, Mgr L. établit ces conclusions sur nombre de textes inédits. O. L.

1421. A. Landgraf. *Die Mittlerschaft Christi nach der Lehre der Frühscholastik.* — Gregorianum 31 (1950) 391-413 ; 32 (1951) 50-80.

Dans une revue des écrits scripturaires et didactiques depuis Haimon, Rupert de Deutz, Hervé de Bourg-Dieu jusqu'à l'époque de saint Bonaventure, en passant par tous les écrivains de quelque importance, Mgr L. constate, dès le début de la spéculation théologique, une double conception de la médiation du Christ : l'une physique, du fait que le Christ, en tant que Dieu et homme à la fois, constitue un milieu, *medium*, entre ces deux extrêmes ; l'autre morale, se superposant à la première, du fait que le Christ, en tant qu'homme, est *mediator*, réconciliant l'humanité avec Dieu, en s'offrant en victime de réparation. Les précisions se font dans la seconde moitié du XIIe siècle. Avec Simon de Tournai, Pierre le Chantre, Étienne Langton, Pierre de Capoue, on affirme que le Christ, comme Dieu, nous a rachetés en tant que pouvoir divin, *auctoritate sua*, et que le Christ, comme homme, a été l'instrument de la réconciliation, *ministerio, executione.* Avec Prévostin de Crémone, Godefroid de Poitiers, Guillaume d'Auxerre, on distingue entre médiation *substantialis* et *accidentalis* : elle est substantielle en ce que le Christ comme Dieu réconcilie l'homme avec son Père, accidentelle en ce que le Christ comme homme a assumé nos infirmités pour opérer cette réconciliation. Et, en conclusion, Mgr L. met en valeur le rôle de Hugues de Saint-Victor qui, au début du travail théologique, a souligné l'unité du corps mystique que le Christ a réalisée par sa médiation. O. L.

1422. M. K. O'Doherty. *The Scholastic Teaching on the Sacrament of Confirmation.* A Dissertation (Catholic University of America, Studies in Sacred Theology, Ser. II, 23). — Washington, Catholic University of America Press, 1949 ; in 8, xiii-90 p. Doll. 1.25.

Après une courte introduction sur l'enseignement d'Yves de Chartres, M. O'D. s'attache aux exposés des théologiens des XIIe et XIIIe siècles concernant le sacrement de confirmation : institution par le Christ ou l'Église, matière, forme, ministre, sujet et effets, et finit par le décret *Pro Armenis* du concile de Florence (1439).

Cette dissertation a certes son mérite, mais elle n'apporte rien de bien nouveau. M. O'D. ne s'est adressé qu'aux écrits imprimés. Il ne dit mot de l'école d'An-

selme de Laon ; pour exposer les vues d'Alexandre de Halès, il recourt à la *Pars* IV de la Somme théologique qui n'est pas authentique ; il ne connaît d'ailleurs ni l'édition critique de Pierre Lombard ni celle d'Alexandre de Halès ; il continue à attribuer à Albert le Grand le *Compendium theologicae veritatis* ; il s'arrête pratiquement à saint Thomas d'Aquin, mais on voit surgir à un moment donné un Durand de Saint-Pourçain et même un Denys le Chartreux. Bref, la place reste libre pour une enquête menée sur une plus large base d'information et avec un souci plus marqué des règles de la méthode historique. O. L.

1423. Z. Alszeghy S. J. *La penitenza nella scolastica antica.* — Gregorianum 31 (1950) 275-283.

Par une analyse soignée le P. A. met en vive lumière les richesses de l'ouvrage de M. P. Anciaux sur la théologie du sacrement de pénitence au XIIe siècle (voir *Bull.* VI, nº 130). O. L.

1424. G. Hocquard. *Solitudo cellae.* — Mélanges Louis Halphen (voir *Bull.* VI, nº 1356) 323-331.

Plus que d'autres religieux du moyen âge, les chartreux ont cultivé la solitude de la cellule et en ont fait un instrument de vie contemplative. Dans sa lettre à Raoul le Verd, prévôt de l'église de Reims, S. Bruno la célèbre comme l'*otium negotiosum* qui procure au solitaire les jouissances de la contemplation. Les *Consuetudines* de Guigues Ier se terminent par un éloge de la solitude ; ses *Meditationes* le reprennent et une de ses lettres est un véritable manifeste en faveur de la vie solitaire. C'est au retour d'un séjour à la chartreuse du Mont-Dieu que Guillaume de Saint-Thierry écrit sa fameuse Lettre d'or. Un peu plus tard, c'est l'ancien prémontré devenu chartreux, Adam Scot, qui compose un *De quadripertito exercitio cellae.* Par là, les chartreux ont conscience de renouveler la tradition des anciens solitaires d'Égypte. La garde de la cellule est pour eux nécessaire à la contemplation et dès ici-bas elle introduit le religieux dans la sphère de la vie céleste. H. B.

1425. L. Guizard. *Note sur trois manuscrits des lettres d'Yves de Chartres, conservés à la Bibliothèque de l'Université de Montpellier.* — Mélanges Louis Halphen (voir *Bull.* VI, nº 1356) 307-312.

M. G. décrit trois recueils des lettres d'Yves de Chartres conservés dans *Montpellier Éc. Médec. 75, 231* et *542.* Le premier se rattache nettement au type appelé primaire par dom J. Leclercq (voir *Bull.* VI, nºs 426-427) ; les deux autres ne suivent cette ordonnance que dans leur première partie. M. G. étudie de plus près le ms. *231.* Celui-ci fut légué à Clairvaux par Henri de France, fils de Louis VI le Gros et moine de cette abbaye vers 1145, avant de devenir évêque de Beauvais, puis archevêque de Reims. M. G. le rapproche d'autres manuscrits de même provenance et en souligne l'intérêt non seulement pour la tradition des lettres d'Yves de Chartres, — laquelle est loin d'être entièrement débrouillée, — mais aussi pour préciser les sources de certaines doctrines ecclésiologiques de S. Bernard. H. B.

1426. A. Landgraf. *Neu aufgefundene Handschriften mit Werken aus dem Bereich des Anselm von Laon.* — Collectanea francisc. 15 (1945) 164-177.

Mgr L. cite quelques nouveaux manuscrits où se trouvent des fragments théologiques et scripturaires de l'école d'Anselme de Laon et qu'en raison de la guerre nous n'avons pu connaître à temps pour les signaler dans notre dernière contribution à l'étude de cette école (cf. *Bull.* V, nº 1396) : *Bamberg Patr. 113*, f. 147v-148r ; *Leipzig Univ. 98*, f. 166v-202v ; *260*, f. 168r-169r ; *214*, f. 8r-11r ; *Klagenfurt Studienbibl. Perg. 30*, f. 1r-28v ; *Vat. Regin. lat. 223*, f. 47r-97v ; *Paris Nat. lat. 2543* (citations d'Anselme). Le savant médiéviste énumère ensuite quelques écrits du XIIe siècle où l'on trouve des théories nommément attribuées à Anselme de Laon et à son frère Raoul. O. L.

1427. E. BERTOLA. *Saggi e studi di filosofia medioevale* (Il pensiero medioevale, Serie I, 3). — Padova, A. Milani, 1951 ; in 8, 151 p. L. 600.

Sous ce titre général M. B. rassemble dix études se rapportant toutes au moyen âge. Présentons-les succinctement. Dans *Le « Sententiae Florianenses » della scuola di Abelardo* (p. 5-18), M. B. rappelle le contenu de cet ouvrage édité jadis par M. A. Ostlender (cf. *Bull.* I, nº 174), le compare à la fois aux écrits de Pierre Abélard et aux deux listes de propositions, l'une, la plus commune, de Duplessis d'Argentré, l'autre de Guillaume de Saint-Thierry et de saint Bernard. Deux conclusions s'en dégagent : la liste de Guillaume de Saint-Thierry est conforme en substance aux textes mêmes de Pierre Abélard ; la doctrine des *Sententiae Florianenses* coïncide à la fois avec les propositions de Guillaume de Saint-Thierry et avec la *Theologia Summi boni* de Pierre Abélard éditée par M. A. Ostlender (cf. *Bull.* IV, nº 871). M. B. se demande si, pour expliquer la parenté littéraire qui relie les *Sententiae Florianenses* à l'enseignement d'Abélard, il faut recourir à un écrit, un *Liber sententiarum* (cf. *Bull.* III, nº 51) : ne serait-ce pas une espèce de reportation ? Quoi qu'il en soit de ce dernier problème, nous pensons qu'au delà de la conformité « en substance » des propositions de Guillaume de Saint-Thierry avec les textes d'Abélard, l'historien doit se demander si elles expriment adéquatement les nuances de la pensée de l'auteur incriminé : nous songeons par exemple aux propositions 11-13 relatives au péché originel et au péché actuel.

La scuola di Gilberto de la Porrée (p. 19-34) offre une bonne mise au point de nos connaissances actuelles sur les disciples immédiats et plus lointains de Gilbert de la Porrée. M. B. s'attache en outre, ce qui est plus malaisé, à caractériser cette école gilbertine : il y voit une position intermédiaire entre les vues de Pierre Abélard et de Pierre Lombard (nous pensons cependant que l'école se rapproche beaucoup plus de l'école abélardienne que de l'augustinisme du Lombard) ; il y remarque à juste titre une tendance à intégrer les connaissances profanes dans la théologie et à systématiser davantage celle-ci. Parmi les thèses de l'école, M. B. en relève trois : un réalisme modéré dans la solution du problème des universaux, la théorie trinitaire et celle du péché originel (cf. *Bull.* IV, nº 854). Notons que la Somme *Quoniam homines* de *Londres Brit. Mus. Roy. 9. E. XII* est l'œuvre d'Alain de Lille, ainsi que l'a démontré récemment Mgr P. Glorieux (cf. *Bull.* VI, nº 1131).

Dans *Lo sciopero parigino del 1229 ed i nuovi centri culturali* (p. 35-52) on trouvera le rappel des faits qui préparèrent et marquèrent la grève scolaire de Paris de 1229 ; M. B. y étudie l'intervention de l'évêque Guillaume et du chancelier Philippe. Mais il s'attache surtout à souligner l'heureuse influence de l'exode des maîtres vers d'autres universités : Toulouse (où à côté du chancelier Philippe, on pourrait noter la présence de Roland de Crémone), Oxford où retournèrent les maîtres anglais, Angers, Orléans et les universités italiennes de Bologne et

de Verceil. Cette intéressante étude a paru en même temps dans *Rivista Filos. neo-scol.* 43 (1951) 146-157.

Les pages *Platonismo scolastico-cristiano e arabo-giudaico : S. Bonaventura e R. Bachja ben Paquda* (p. 94-107) mettent en lumière les affinités profondes qui rattachent l'*Itinerarium* de saint Bonaventure à l'ouvrage *Choboth ha-Lebaboth* (*Les devoirs des cœurs*) du philosophe juif Bachja ben Iosef ben Paquda ha-Sefardi (1040-1100) : de part et d'autre, même tendance affective et mystique en théologie, mêmes processus dans les ascensions de l'âme vers Dieu, quoique le théologien juif rattache davantage ses spéculations au monde visible. Y a-t-il eu, par le truchement d'une traduction latine, influence directe de celui-ci sur saint Bonaventure ? M. B. ne peut se prononcer.

La questione del « senso agente » in Gaetano di Thiene (p. 53-69) souligne la portée doctrinale et l'intérêt historique d'une question disputée : *Utrum pro sensatione causanda oporteat ponere sensum agentem*, où Gaétan de Thiene (1387-1465) discute la nécessité, niée par saint Thomas d'Aquin, d'un *sensus agens* correspondant à l'*intellectus agens*. Avant de proposer sa solution d'inspiration aristotélicienne, Gaétan présente une bonne synthèse des solutions accréditées de son temps (position averroïste, théorie de Jean de Jandun et de Jean Buridan).

Bornons-nous à signaler, comme plus étrangères à ce *Bulletin*, trois études sur un poème religieux de Salomon ibn Gabirol, la morale de Moïse Maimonide et la cosmologie d'Abraham bar Hjja (p. 108-148) et une vue synthétique sur l'œuvre historique des deux médiévistes M. De Wulf et M. Grabmann (p. 70-93). Toutes ces études de M. B., très averties des travaux récents, ont l'avantage de situer les problèmes traités dans leur contexte historique. O. L.

1428. R. C. Petry. *Mediaeval Eschatology and Social Responsability in Bernard of Morval's « De contemptu mundi »* — Speculum 24 (1949) 207-217.

M. P. expose le contenu du *De contemptu mundi* que Bernard de Morval ou de Cluny dédia à Pierre le Vénérable, abbé de Cluny de 1122 à 1155 : description pathétique de la fin du monde, du jugement dernier et de ses suites ; rappel de l'âge d'or des siècles passés et, par contraste, tableau de la corruption actuelle : licence des mœurs, incroyance, ambition de toutes les classes de la société y compris le clergé ; et appel vers une cité nouvelle où régnerait la fraternité universelle dans le Christ. O. L.

1429. *Notable Accessions.* — Bodleian Library Record 3 (1951) 223-227.

Parmi les manuscrits récemment acquis par la Bibliothèque Bodléienne et sommairement décrits ici, signalons *Bodl. Lat. th. e. 30*, contenant Roger Dymnok, *Liber contra duodecim hereses et errores Lollardorum*, témoin que n'a pas connu l'édition de H. S. Cronin en 1922 ; et *Bodl. Lat. th. d. 27*, de la fin du XVe s., recueil de traités de théologie mystique, parmi lesquels des ouvrages de Hugues de Saint-Victor, l'*Epistola aurea* et le *De imagine peccati* de Walter Hilton, la compilation *De celesti dulcedine* et le *De remediis contra temptationes* (lequel est attribué aujourd'hui à William Flete), mis ici sous le nom de Walter Hilton, le *De institutione inclusarum* d'Aelred de Rievaulx et le *De adherendo Deo* de Jean de Castel. H. B.

1430. E. Kleineidam. *Literargeschichtliche Bemerkungen zur Eucharistielehre Hugos von St. Viktor.* — Scholastik 20-24 (1949) 564-566.

Les ch. 6-8 du livre II, pars 8, du *De sacramentis* de Hugues de Saint-Victor (PL 176, 465-468) constituent une unité, différente d'allure et de style de son contexte. M. K. retrouve ce même texte dans l'*Expositio* du même Hugues *in hierarchiam caelestem* du Pseudo-Denis (PL 175, 951-953), où il est à sa place normale. Preuve que l'*Expositio* est antérieure au *De sacramentis*. O. L.

1431. T. Ruiz Jusué. *Los efectos jurídicos de la ignorancia en la doctrina matrimonial de Hugo de San Victor y Roberto Pulleyn.* — Revista españ. Derecho canón. 3 (1948) 61-105.

Cette étude très fouillée montre l'intérêt que deux théologiens de la première moitié du XIIe siècle, Hugues de Saint-Victor et Robert Pulleyn, ont témoigné au problème de l'*ignorantia iuris* concernant les questions matrimoniales : l'erreur sur le consentement, sur l'usage du mariage et sur certains empêchements. Ces pages constituent un complément nécessaire à notre *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. III, 1949, p. 62, où nous avons commencé notre enquête chez les théologiens avec Simon de Tournai. O. L.

1432. F. Courtney S. J. *An Unpublished Treatise of Cardinal Robert Pullen († 1146). « Sermo de omnibus humane uite necessariis » or « De contemptu mundi ».* — Gregorianum 31 (1950) 192-223.

Après avoir rappelé la vie et les œuvres de Robert Pulleyn, le P. C. édite d'après *Dublin Trinity Coll. C. 4.21*, f. 136v-143r, un traité du cardinal sur la conversion du pécheur et l'amendement de sa vie. Cet écrit est sans nul doute le même que celui signalé sous le titre *De contemptu mundi*. O. L.

1433. G. Frascolla. *Pietro Abelardo.* I-II. — Pesaro, Società Tipogr. Editr. Pesarese, 1950 et 1951 ; 2 fasc. in 8, 16 et 34 p.

Les sous-titres de ces deux brochures (*Abelardo umanista e razionalista* ; *Abelardo filosofo*) en disent suffisamment le contenu. Mlle F. exalte l'homme désireux d'étendre les connaissances humaines, de les faire progresser, de porter au maximum l'effort de la raison, de la « libre pensée », et d'agir en pur philosophe, qu'il s'agisse de problèmes purement rationnels, tel le problème des universaux, ou de problèmes théologiques, telle l'explication de la Trinité.

Des esquisses de ce genre sont utiles, évocatrices de vues synthétiques, mais elles ne peuvent suffire : à force de vouloir définir en quelques traits des esprits aussi riches que celui d'Abélard, on risque de défigurer la réalité. Ainsi Pierre Abélard admet résolument la définition de la vertu proposée par les philosophes païens, mais il ne la conçoit pas en dehors des perspectives de la béatitude éternelle : est-ce là le fait d'un rationaliste et d'un pur philosophe ? O. L.

1434. Ph. Delhaye. *Un cas de transmission indirecte d'un thème philosophique grec.* — Scholastica ratione historico-critica instauranda. Acta Congressus scholastici internationalis Romae anno sancto MCML celebrati (Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani, 7. — Romae, Pont. Athenaeum Antonianum, 1951 ; in 8, xxiii-669 p.) 145-167.

Le thème en question est la théorie des anciens philosophes sur la nature du bien suprême. Par quelle voie les penseurs du XIIe siècle en ont-ils eu connaissance ? M. D. établit que c'est grâce aux écrits de saint Augustin, spécialement

au *De civitate Dei*. Les témoins apportés en faveur de cette conclusion sont surtout Pierre Abélard dans son *Dialogus* et Jean de Salisbury dans son *Polycraticus*. Nouvelle contribution de M. D. à l'étude des sources de l'enseignement de la morale au XIIe siècle. O. L.

1435. D. VAN DEN EYNDE O. F. M. *Précisions chronologiques sur quelques ouvrages théologiques du XIIe siècle.* — Antonianum 26 (1951) 223-246.

Par l'étude du contexte historique et des dépendances littéraires, le P.V.d.E. est arrivé à d'importants et précieux résultats concernant la date de nombreux écrits du XIIe siècle. La *Summa Sententiarum* date au plus tard de 1140, et probablement d'avant la fin 1138. Les *Collectanea* de Pierre Lombard sont postérieurs à la fin 1138 et antérieurs à juin 1140. Le *Rationale divinorum officiorum* de Jean Beleth est à placer entre 1160 et 1164 ; le *Verbum abbreviatum* de Pierre le Chantre, en 1192 ; la *Summa de sacramentis* du même auteur, entre 1192 et 1197 ; la Somme théologique de Prévostin de Crémone, entre 1190 et 1194 ; le *Speculum universale* de Raoul Ardent, entre 1193 et 1200 ; la Somme théologique du Pseudo-Étienne Langton *Breves dies hominis* se situe entre 1195 et 1210, peut-être entre 1202 et 1206. Nous pouvons ajouter, en confirmation de cette conclusion, qu'elle a eu sous les yeux le *Speculum universale* de Raoul Ardent. On ne peut qu'encourager le P.V.d.E. à poursuivre ce genre d'enquêtes où il a excellemment réussi. O. L.

1436. L. DE SIMONE. *Guglielmo di Saint-Thierry.* — Sapienza 2 (1949) 451-469.

Bonne vue d'ensemble sur la doctrine de Guillaume de Saint-Thierry († 1148) : son intervention dans le conflit de saint Bernard et de Pierre Abélard ; sa doctrine psychologique exposée dans son *De natura corporis et animae*, où se traduit l'influence de saint Grégoire de Nysse ; sa doctrine mystique condensée dans l'*Epistola ad fratres de Monte Dei*. M. De S. s'est inspiré surtout des nombreux écrits de dom J.-M. Déchanet. O. L.

1437. C. H. TALBOT. *New Documents in the Case of Saint William of York.* — Cambridge histor. Journal 10 (1950) 1-15.

M. T. publie d'après *Paris Arsenal 268*, f. 236v-238r, 245r, en les intégrant dans leur contexte historique, une dizaine de lettres de saint Bernard à des évêques et à des cardinaux, concernant l'élection, discutée, de saint Guillaume à l'archevêché d'York. O. L.

1438. M. A. DESPINEY. *L'âme embrasée de saint Bernard.* — Paris, Éditions Siloë, 1950 ; in 8, 504 p. et 23 pl. Fr. 1200.

La vie intérieure de saint Bernard est dominée par l'amour. Le saint était doué d'une exquise sensibilité à l'amour : amour humain très pur et très fervent pour ses frères en religion, pour ses amis du dehors. Le premier chapitre du livre de M. D. en rapporte de multiples exemples. C'est sur ce tempérament naturel que saint Bernard établit son amour de Dieu. Mais pour aimer Dieu, il faut le connaître et au préalable le rechercher : Dieu se donne à l'âme qui le cherche sincèrement. L'amour de Dieu chez saint Bernard est centré sur l'amour du

Christ, dont il ne sépare jamais sa sainte mère. Et cet amour s'élève jusqu'à la contemplation amoureuse et à l'union mystique. Toutefois, l'amour de Dieu est conquérant ; et pour saint Bernard moine, l'apostolat consiste à réparer, par sa vie religieuse, les péchés du monde. Mais le saint a en outre une vocation toute personnelle : celle de se faire le défenseur de l'épouse du Christ ; de là toutes ses interventions dans la répression des schismes de son temps et dans la condamnation des erreurs doctrinales. A la base de la vie mystique que saint Bernard conserve au milieu de ses déplacements et préoccupations de tout genre, le moine en maintient les deux conditions essentielles, l'humilité et la mortification. On le voit, le portrait très nuancé de cette nature aimante que fut saint Bernard, et que retrace M. D., nous donne en même temps une bonne synthèse de sa doctrine ascétique et mystique. O. L.

1439. E. Kleineidam. *Die Nachfolge Christi nach Bernhard von Clairvaux.* — Amt und Sendung (voir *Bull.* VI, nº 1368) 432-460.

M. K. groupe autour du concept d'imitation du Christ les aspects de la doctrine morale et mystique de saint Bernard ; ce qui assure à celui-ci une place spéciale dans l'histoire de la spiritualité. C'est la foi en la sainteté infinie du Christ et en sa mission rédemptrice qui fonde le devoir d'imiter le Sauveur, que saint Bernard considère de préférence dans les phases successives et les divers états de sa sainte humanité. O. L.

1440. J. Leclercq O. S. B. *Saint Bernard mystique* (Les grands mystiques). — Bruges, Desclée De Brouwer, 1948 ; in 8, 494 p. Fr. 120.

C'est l'histoire d'une âme que dom L. retrace dans son attachant livre sur saint Bernard. Sans doute toute la vie externe du saint passe sous les yeux du lecteur ; mais sous les faits qui marquent sa vie au monastère et sous les événements si variés, soit religieux soit politiques, qui l'obligent à d'incessants voyages, c'est la vie d'une âme que l'on suit dans ses merveilleuses ascensions. Dom L. cite volontiers comme source la plus ancienne biographie, écrite par les amis et disciples du saint, Guillaume de Saint-Thierry, Arnauld de Bonneval, Geoffroy d'Auxerre, précieux témoins de sa vie privée et publique ; mais il s'en rapporte surtout aux écrits du saint, lettres, sermons, et spécialement ceux qui se rattachent au Cantique des cantiques. C'est dans la lumière d'une âme intimement unie à Dieu qu'il faut comprendre les interventions de saint Bernard dans les affaires publiques, les conflits politiques, les condamnations d'erreurs théologiques. Chemin faisant, dom L. résume avec précision les écrits, presque toujours occasionnels, où le saint décrit la vie spirituelle et les étapes de la vie mystique.

Pour faire apprécier et goûter les richesses de l'âme du saint docteur, dom L. consacre la seconde moitié de son livre à un choix d'extraits, parfois assez étendus, des lettres, des traités de l'amour de Dieu et *De consideratione*, et surtout des sermons sur le Cantique des cantiques. Ces extraits, disposés systématiquement, définissent l'itinéraire de l'âme à Dieu : recherche de Dieu par la connaissance de soi et l'humilité, la connaissance de Dieu surtout par l'Écriture, la contemplation des mystères de Dieu et spécialement du Christ, l'amour de Dieu, l'union de l'âme qui va jusqu'à l'« expérience » de Dieu.

Dom L. se défend de faire de l'érudition dans ce livre destiné au grand public, mais on la devine. Il a d'ailleurs tenu, en deux appendices, à donner certaines précisions concernant la date des 23 premiers sermons sur le Cantique, à savoir de novembre 1135 à février 1137, et à exposer la manière très personnelle dont saint Bernard utilise les textes bibliques. O. L.

1441. V. Miano. *Il commento alle Lettere di S. Paolo di Gilberto Porretano.* — Scholastica (voir *Bull.* VI, nº 1434) 171-199.

M. M. soumet à un examen attentif la *Media glosatura* (commentaire sur saint Paul) de Gilbert de la Porrée. Il n'y trouve pas les erreurs dénoncées au concile de Reims (1148) sur la Trinité et la christologie (un texte incriminé est une pure citation de l'Ambrosiaster). M. M. se pose donc la question de savoir si cet écrit orthodoxe doit être placé avant ou après ceux où Gilbert s'inspira de Boèce et peut-être aussi de Scot Érigène. O. L.

1442. M. Alonso S. I. *Traducciones del arcediano Domingo Gundisalvo.* — Al-Andalus 12 (1947) 295-338.

Le P. A. a déjà publié plusieurs études sur les traducteurs du XIIe siècle et plus particulièrement sur Jean d'Espagne (voir *Bull.* V, nº 933 ; VI, nos 1117-1119). Il annonce d'autres articles sur Dominique Gundissalinus, notamment sur ses œuvres originales ainsi que sur les traductions où il ne joue qu'un rôle secondaire. Ici il s'occupe des traductions où Gundisalvo joue le rôle principal. Chemin faisant, le P. A. examine dans son ensemble le problème connexe des premières traductions arabes-latines (1140-1186), transmises tantôt sous l'anonymat, tantôt sous les noms de Gundisalvo, de Jean d'Espagne ou de Gérard de Crémone. Il envisage successivement le cas du *Liber de scientiis* d'Alfarabi, du *Liber de intellectu* d'Alkindi, du *De intellectu et intellecto* d'Alexandre d'Aphrodise, du *De intellectu* d'Alfarabi, des *Fontes quaestionum* d'Alfarabi, du *Liber exercitationis* d'Alfarabi, du *Liber de diffinitionibus* d'Isaac al-Israeli, du *Liber introductorius*, des *Mogasid* d'Algazel, de la *Metaphysica Avicennae*, du *De convenientia* d'Avicenne. La traduction latine de tous ces écrits, — et la plus ancienne lorsqu'il y en a deux, — appartient en titre principal à Gundissalinus. Le P. A. fixe avec beaucoup de clarté les quelques critères techniques qui permettent cette attribution. M. C.

1443. F. Pelster S. J. *Neuere Forschungen über die Aristotelesübersetzungen des 12. und 13. Jahrhunderts. Eine kritische Übersicht.* — Gregorianum 30 (1949) 46-77.

Le P. P. analyse très attentivement les études consacrées récemment aux traductions latines médiévales d'Aristote. D'abord, les travaux de Mgr M. Grabmann sur l'activité de Guillaume de Moerbeke et ses devanciers. Ensuite, l'édition par H. J. Drossaart Lulofs du texte grec et des deux versions latines médiévales du *De somno et vigilia* et du *De insomniis et de divinatione per somnum* (voir *Bull.* V, nos 781-782). De même les recherches de M. A. Mansion prouvant l'existence d'une 3e version, la plus ancienne, de la *Physique* (voir *Bull.* V, nos 1173-1174). Enfin les travaux de M. L. Minio-Paluello, l'un sur la traduction de la *Poétique* par Guillaume de Moerbeke, l'autre sur la traduction par le même Guillaume des *Météorologiques* et la traduction du *De generatione et corruptione* qui ne serait pas d'Henri Aristippe, et au sujet de laquelle on ne peut parler de trois recensions successives (voir *Bull.* VI, nº 150).

Spécialiste en ces matières, le P. P. a pu enrichir sa recension de notes critiques, de nouvelles précisions concernant les traductions de la *Métaphysique*. Il a pris aussi position contre M. L. Minio-Paluello au sujet de la traduction du *De generatione* : il croit pouvoir maintenir son ancienne position prônant trois rédactions successivement revues de cet écrit. O. L.

1444. L. Minio-Paluello. *Les « trois rédactions » de la traduction médiévale gréco-latine du « De generatione et corruptione » d'Aristote.* — Revue philos. Louvain 48 (1950) 247-259.

M. M. examine dans le détail les objections apportées par le P. F. Pelster concernant la traduction du *De generatione et corruptione* (voir *Bull.* VI, n° 1443). Il estime que sa propre position s'en trouve renforcée, tout en reconnaissant qu'avec nos données actuelles, aucune conclusion n'est certaine concernant l'auteur des retouches. O. L.

1445. Walteri Danielis *Vita Ailredi Abbatis Rievall'. The Life of Ailred, Abbot of Rievaulx* by Walter Daniel. Translated from the Latin with Introduction and Notes by F. M. Powicke (Medieval Classics). — Edinburgh, Th. Nelson, 1950 ; in 8, CII-170 p. Sh. 15.

En 1922, M. P. publiait dans le *Bulletin of the John Rylands Library* 6 (1921-22) son *Ailred of Rievaulx and His Biographer Walter Daniel*, où il faisait connaître la biographie que Walter Daniel († 1173) avait composée peu après la mort de son abbé Aelred, et où il citait de larges extraits de cette *Vita Ailredi*, conservée dans *Cambridge Jesus Coll. Q. B. 7*, f. 63^v-74^r. Il vient de refondre entièrement son premier ouvrage. L'introduction s'est enrichie de nouvelles précisions, dues à ses propres recherches et aux études publiées au cours de ces trente dernières années. Et au lieu d'extraits de la *Vita Ailredi*, la voici dans son texte intégral, magnifiquement édité et soigneusement annoté, suivie du texte de l'*Epistola ad Mauricium* qui, bien que rédigée après la *Vita*, en est comme une lettre-préface.

Rappelons brièvement le contenu de l'introduction : la vie et la personnalité du biographe Walter Daniel, les circonstances où la *Vita* fut rédigée ; les diverses étapes de la vie d'Aelred, né à Hexham en 1110, son entrée à l'abbaye cistercienne de Rievaulx en 1134, sa nomination en 1143 d'abbé de Revesly, l'une des quatre filiales de Rievaulx, et son retour comme abbé à son abbaye de profession, de la fin de 1147 à sa mort en 1167 ; enfin la liste par ordre chronologique des écrits d'Aelred, ainsi que la suite des événements qui traversèrent sa vie. Cet ouvrage de M. P. porte la marque de son auteur : information très avertie concernant l'histoire du temps et soin extrême de présentation. O. L.

1446. A. Mens O. F. M. Cap. *Oorsprong en betekenis van de Nederlandse begijnen- en begardenbeweging.* Vergelijkende studie : XII^de-XIII^de eeuw (Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie, Klasse der Letteren, IX, 7). — Antwerpen, Standaard-Boekhandel, 1947 ; in 8, XXX-451 p.

L'histoire du mouvement bégard et des béguines a suscité en ces dernières années quelques études importantes, mais qui sortaient trop du cadre de ce *Bulletin* pour y être signalées. Le livre du P. M. y entre de plein droit. D'abord parce qu'il consacre de longues pages à l'inspiration et aux bases doctrinales du mouvement. Ensuite parce qu'il assigne à celui-ci sa place parmi les courants spirituels des XIIe et XIIIe siècles. Par là, il complète plus spécialement le grand ouvrage de H. Grundmann, *Die religiöse Bewegungen im Mittelalter* (voir *Bull.* III, n° 565).

La première partie (p. 1-95) étudie les principales manifestations occidentales de la nouvelle dévotion à la vie humaine du Christ, due pour une large part à

l'influence byzantine (le P. M. aurait pu souligner davantage encore, à cet égard, l'importance des pèlerinages et des croisades en Terre sainte), et vulgarisée surtout par saint Bernard. Le P. M. passe rapidement en revue les diverses formes de vie religieuse et apostolique où se concrétise cette passion pour l'imitation du Christ terrestre, et en dégage les caractères communs : amour de la pauvreté, du travail et du dévoûment manuels, de la vie évangélique primitive ; enthousiasme des femmes pour ce nouveau mysticisme. La deuxième partie de l'ouvrage (p. 97-271) développe, à partir de ce fonds commun d'idées et de tendances, l'histoire de la *Christus-minne* dans les Pays-Bas, tout en soulignant ses aspects particuliers. La troisième partie enfin (p. 273-402) cherche à déterminer par quels liens et par quelles dérivations précises les béguines et les bégards se rattachent à ces mouvements et à cette mystique. Le P. M. montre que le nouveau type de vie religieuse, tout en étant tributaire des tendances générales de l'époque, trouve ses contours définis et définitifs dans les Pays-Bas méridionaux et ce dès le dernier quart du XIIe siècle, pour rayonner aussitôt dans les pays voisins. Il estime qu'il s'agit plus précisément d'une sorte de réforme de la vie recluse, assez courante à l'époque, surtout chez les femmes pieuses. Quant aux noms *beguina, begardus*, le P. M. rejette sans hésiter le rapprochement avec *albigensis*, cher au P. Van Mierlo (voir *Bull.* II, nº 393). Il émet l'hypothèse fort plausible qu'il pourrait dériver du mot vieux-français *beges* (*bigio*, en italien), qui désignait la couleur de l'habit porté par les nouveaux ascètes et devint rapidement synonyme d'hérétique (par exemple dans le surnom de Lambert le Bègue).

M. C.

1447. N. M. Haring. *Peter Cantor's View on Ecclesiastical Excommunication and Its Practical Consequences.* — Mediaeval Studies 11 (1949) 100-112.

M. H. expose soigneusement le traité que Pierre le Chantre († 1197) a consacré à l'excommunication dans sa *Summa de sacramentis et animae consiliis* : la notion de l'excommunication, — qui se distingue nettement de l'interdit, — ses conséquences pratiques, le juge compétent pour la fulminer et en absoudre. Cette censure implique essentiellement la séparation de l'Église et l'éloignement de ses sacrements, commençant par la privation de l'eucharistie pour s'achever dans la séparation totale de la communion des fidèles. L'intérêt de ce traité est de nous donner des indications sur les lois et coutumes de l'Église de France à la fin du XIIe siècle.

O. L.

1448. R. Bossuat. *Quelques personnages cités par Alain de Lille.* — Mélanges Louis Halphen (voir *Bull.* VI, nº 1356) 33-42.

Beaucoup de personnages cités par l'*Anticlaudianus* sont restés mystérieux. M. B. montre par quelques exemples suggestifs l'aide précieuse que peut apporter à ce travail d'identification la glose de Guillaume d'Auxerre conservée dans *Paris Nat. lat. 8299*. Écrite vers 1220, cette glose dénote une vaste culture et en particulier une connaissance approfondie de la logique aristotélicienne. Elle découvre du même coup une source importante d'Alain de Lille : l'œuvre scientifique de Boèce et ses traductions latines de l'*Organon* d'Aristote.

H. B.

XIIIe s. **1449.** J. Haller. *Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit.* Bd. III, Erste Hälfte : *Krönung und Einsturz.* — Stuttgart, J. G. Cotta, 1945 ; in 8, xi-676 p.

Nous avons déjà recensé les deux premières parties du monumental ouvrage de H. Trois volumes, complétés par une biographie du pape Nicolas Ier, racontaient l'histoire de la papauté jusqu'au pape Innocent III (cf. *Bull.* III, nos 8, 719, 937). Persuadé que, comme institution, la papauté ne s'est formée que sous la pression des invasions germaniques, l'auteur donnait des textes antérieurs l'exégèse minimisante la plus radicale. Dans l'ensemble, il ne reconnaissait aux grands pontifes qui consolidèrent l'autorité du siège romain que des intentions politiques. Le pape Nicolas Ier, en particulier, était présenté sous un jour extrêmement défavorable. Seule l'austère figure de Grégoire VII fait exception. H. y voit un vrai réformateur religieux, mais animé d'un idéal monastique, qui condamnait son œuvre à la caducité précoce. On le voit bien par la manière dont Innocent III reprit l'œuvre dominatrice de ses prédécesseurs.

Ces vues massives trahissaient un esprit systématique et sans nuances, mais puissant. La documentation sur laquelle H. appuyait son exposé était très riche ; d'abondantes notes techniques en permettaient la discussion et rendaient l'ouvrage indispensable aux historiens.

Le présent volume poursuit l'histoire depuis Honorius III jusqu'à Jean XXII. Les figures marquantes de cette époque violente sont Grégoire IX et Boniface VIII. Le premier a poussé, dit H., la politique déjà poursuivie par Innocent III. L'Église aurait tant gagné cependant à la protection des empereurs allemands et au renforcement de leur puissance (p. 367) ! Rome préféra la voie opposée et fit de sa cause la cause de toute l'Église. Au point où les choses en étaient venues, remarque l'auteur, sans doute cette attitude intransigeante s'imposait-elle : « L'hégémonie ne se partage pas : si l'empereur y parvenait, la papauté devait lui céder la place » (p. 368). Chacun se raidit. On courait ainsi à la crise qui éclata sous Boniface VIII. Elle est racontée dramatiquement et appréciée du seul point de vue politique. C'est pour cette partie de son étude qu'on regrette le plus que l'attention de l'auteur ne se soit pas assez portée sur les problèmes de la vie intérieure de l'Église. Lorsque, après la catastrophe d'Anagni, Boniface expire misérablement, son sort ressemble assez à celui de Grégoire VII mais, observe justement H. (p. 581), « tandis que Grégoire annonçait l'avenir, Boniface met fin à un régime périmé ».

L'auteur a publié ce livre au moment où s'achevait la guerre. Une courte préface avertit que son grand âge et les dures conditions de vie l'obligent à cesser sa publication. Il n'a adjoint à son récit aucune note, l'expérience lui ayant montré, assure-t-il, que « les explications critiques des volumes précédents n'avaient provoqué que peu ou pas d'intérêt » (p. V). Cet aveu découragé n'est pas justifié. On doit dire, au contraire, que c'est par ces observations techniques qu'un ouvrage heurtant si violemment tant d'idées reçues avait retenu l'intérêt des historiens et provoqué leur réflexion. B. C.

1450. N. J. Weyns. *Een premonstratenser abdij volgens Adam van Dryburg.* — Analecta Praemonstr. 22-23 (1946-47) 5-34.

Cette étude décrit l'organisation de la vie de communauté des prémontrés au XIIe siècle, grâce aux écrits d'Adam Scot, qui fut prémontré avant d'être chartreux. A signaler ici les premières pages concernant la vie et les œuvres de l'écrivain († 1212). O. L.

1451. H.-F. Dondaine O. P. *Cinq citations de Jean Scot chez Simon de Tournai.* — Rech. Théol. anc. méd. 17 (1950) 303-311.

Une division assez curieuse de la hiérarchie angélique circule chez les théologiens du début du XIII[e] siècle. Le P. D. la retrouve chez Simon de Tournai, lequel l'attribue à Jean Scot. On la lit aussi chez deux autres porrétains : Alain de Lille (dans sa Somme *Quoniam homines*) et Raoul Ardent. Le P. D. voit dans ces trois textes l'utilisation d'une source commune qui, dès 1160, attribuait — à tort ou à raison — cette division à Jean Scot. Le fait est que, jusqu'à présent, on ne la rencontre ni dans le texte des *Expositiones super Ierarchiam caelestem* de Scot Érigène connu par PL 122, ni dans les compléments qu'y ajoute *Douai 202* (cf. *Bull.* VI, nº 1409).

On aura noté l'intérêt qu'il y aurait à posséder des éditions critiques des trois porrétains cités ci-dessus. On sait que Mgr Glorieux a préparé l'édition d'Alain de Lille ; nous apprenons que le P. D. Van den Eynde O. F. M. prépare celle de la Somme de Simon de Tournai. O. L.

1452. G. Tomasini. *Il cognome di Gerardo Patég.* — Aevum 25 (1951) 334-341.

Par des arguments de linguistique, M.T. démontre que la forme latine *Patechus* (qui remonte à Salimbene de Parme) et plus encore la traduction italienne généralement adoptée, *Patecchio*, ne correspondent pas au vrai sens du surnom *Patég* de Gérard de Crémone. De sa juste interprétation phonétique et sémantique, il conclut qu'on peut se figurer l'auteur du *Splanamento de li proverbi di Salamone* comme un homme de rapports plutôt difficiles et non sans une pointe d'étrangeté. H. B.

1453. A. M. Landgraf. *Der Sentenzenkommentar des Kardinals Stephan Langton* (Beiträge z. Gesch. d. Philos. u. Theol. d. Mittelalters, 37, 1). — Münster, Aschendorff, 1952 ; in 8, XXXIX-158 p. Mk. 12.50.

Dès 1939, Mgr L. signalait une Glose sur les Sentences du Lombard conservée dans *Naples Naz. VII. C. 14*, f. 86[r]-99[v]. Grâce à de nombreuses confrontations entre les commentaires bibliques et les *Quaestiones* d'Étienne Langton et les renvois qu'y faisait — du moins en général — l'auteur même de la Glose, Mgr L. prouvait que celle-ci était l'œuvre du même Étienne (cf. *Bull.* III, nº 1075). C'est le texte de cet écrit que l'éminent médiéviste édite aujourd'hui. Dans l'introduction, on trouvera de nouvelles données qui corroborent ses conclusions antérieures.

Les médiévistes seront reconnaissants au savant éditeur de posséder le premier commentaire sur le Lombard qui est une transition entre une pure glose, comme celle du Pseudo-Pierre de Poitiers, et le commentaire proprement dit où les questions amorcées sont plus développées. De fait, celui d'Étienne Langton déçoit un peu l'historien des doctrines, car les idées du maître sont beaucoup plus développées dans les *Quaestiones* et même dans les Commentaires bibliques. Notre commentaire est-il antérieur ou postérieur à ces autres écrits ? Mgr L. ne résout pas la question. Il nous paraît plus naturel d'en faire un ouvrage postérieur. Le fait qu'il renvoie si souvent à d'autres écrits ne se comprendrait guère si ces écrits n'existaient pas encore. Les gloses de notre commentaire sont plutôt un résumé d'autres exposés plus amples : telle est du moins l'impression que nous ont laissée ses notes sur le libre arbitre, le péché originel, qui sont d'ailleurs conformes aux autres exposés qu'on possède de lui.

Constatant les nombreuses incorrections du seul texte qu'on possède jusqu'ici, Mgr L. n'a pas voulu proposer lui-même des corrections, sinon très peu. C'est là,

nous paraît-il, excès de discrétion : nul mieux que l'éditeur, habitué à la graphie du copiste, n'est qualifié pour ces essais. Certaines corrections semblent d'ailleurs s'imposer. J'en cite au hasard l'une ou l'autre : p. 96, 11, au lieu de *ex vitioso corde*, il faut lire *corpore* ; p. 96, 22, au lieu de *respuat*, lire *respiciat* ; p. 96, 26, au lieu de *materia*, lire *maior* ; p. 100, 26, au lieu de *eius conversa*, lire *e converso*. Je m'empresse d'ajouter, vérification faite sur l'original, que Mgr L. a parfaitement reproduit les leçons de celui-ci. O. L.

1454. A. WALZ O. P. *Intorno alle lettere del beato Giordano di Sassonia.* — Angelicum 26 (1949) 143-164, 218-232.

Le P. W. s'attache surtout aux 50 lettres adressées, de 1229 à 1236, par Jourdain de Saxe au monastère dominicain de Sainte-Agnès de Bologne et plus spécialement à celles adressées à la bienheureuse Diane d'Andalo. Il en extrait ce qui intéresse la personnalité de Jourdain et en dégage sa doctrine mystique, basée surtout sur l'Écriture et la liturgie. O. L.

1455. R. ZAVALLONI O. F. M. *La métaphysique du composé humain dans la pensée scolastique préthomiste.* — Revue philos. Louvain 48 (1950) 5-36.

En conclusion d'une enquête très fouillée chez les prédécesseurs de saint Thomas concernant la nature du composé humain, le P. Z. établit que l'accord est unanime sur la pluralité des formes pour le corps. Quant à l'âme, personne n'admet la pluralité des âmes, mais un bon nombre de penseurs admettent la pluralité des formes : ce qui est fort différent. La conception authentique de l'unité de la forme substantielle est l'œuvre de saint Thomas, quoique certains lui aient préparé la voie.

Ces pages ont été reproduites, légèrement retouchées, dans l'ouvrage du P. Z. sur Richard de Mediavilla (voir *Bull.* VI, nº 1217), p. 383-419. O. L.

1456. F. PELSTER S. J. *Der Oxforder Theologe Richardus Rufus O. F. M. über die Frage : « Utrum Christus in triduo mortis fuerit homo ».* — Rech. Théol. anc. méd. 16 (1949) 259-280.

Cette étude est la continuation directe de celle que Mgr A. Landgraf a récemment consacrée au problème de la permanence de l'humanité du Christ au sépulcre (cf. *Bull.* V, nº 1390). On sait que Pierre Lombard avait soutenu que le Christ était resté homme ; mais cette thèse avait été attaquée par de nombreux théologiens jusque Hugues de Saint-Cher. Le P. P. expose, en serrant de près leur texte, la position des deux premiers maîtres d'Oxford : Richard Fishacre O. P. et surtout Richard Rufus O. F. M. D'où il ressort qu'à Oxford les maîtres, et avant tout le maître franciscain, sont restés beaucoup plus fidèles au Lombard que les maîtres parisiens.

Le P. P. édite les deux exposés (*In III Sent.*, 22) d'après *Vat. Ottob. 294* (Richard Fishacre) et *Oxford Balliol Coll. 62* (Richard Rufus). Il note en passant (p. 271, n. 41) que la Somme théologique d'Alexandre semble connaître le commentaire de Richard Rufus ; il faudrait donc placer l'achèvement de la Somme alexandrine après 1250. Mais ce fait est controuvé par le P. V. Doucet (cf. *Bull.* VI, nº 1460). O. L.

1457. H.-F. Dondaine O. P. *Hugues de Saint-Cher et la condamnation de 1241.* — Rev. Sc. philos. théol. 33 (1949) 170-174.

Les auteurs des 10 propositions censurées en 1241 à l'université de Paris sont restés inconnus jusqu'ici. Le P. D. a pu identifier l'auteur de la première d'entre elles : *divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur*. Cette proposition se lit dans la Postille sur saint Jean de Hugues de Saint-Cher. Il n'y a d'ailleurs aucune raison de douter de l'authenticité de cet écrit. Le maître dominicain a du reste modifié sa position en commentant Isaïe. O. L.

1458. F. Pelster S. J. *Magister Stephanus de Poliniaco und seine Quästionen. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie vor Bonaventura und Thomas.* — Scholastik 20-24 (1949) 544-564.

Dans *Vat. lat. 782*, f. 46^v-89^v, se lit une série de 21 questions et un quodlibet, constituée de plusieurs groupes compacts et qui, vu leur facture littéraire, semblent bien appartenir, sauf quelques exceptions, à un même auteur. Quel est-il ? Tandis que le P. V. Doucet y voyait des questions d'Alexandre de Halès (cf. *Bull.* V, n° 1185), le P. P. les attribue à Étienne de Poligny. Une d'elles, au témoignage de *Paris Nat. lat. 15652*, lui est attribuée nommément. Une autre, d'après *Assise 138*, porte la même mention : *de pulia*^{co}. Or, cela est d'importance. Car ces questions ont été intégrées dans la Somme théologique d'Alexandre ; et puisque Étienne de Poligny n'a été maître qu'en 1246 au plus tôt, il devient impossible, comme l'ont fait F.-M. Henquinet (cf. *Bull.* IV, n° 1304) et le P. Doucet, de faire remonter la Somme alexandrine à 1245 au plus tard.

Il convient d'être prudent quand on est tenté d'attribuer toute une série de questions à un seul et même auteur. En l'occurrence, on peut sans doute admettre que chacun des groupes compacts dont l'ensemble constitue la série des 21 questions est l'œuvre d'un même auteur ; mais autre chose est d'attribuer à ce même auteur toute la série. O. L.

1459. S. Clasen O. F. M. *Der heutige Stand der Antoniusforschung.* — Wissensch. u. Weisheit 12 (1949) 163-173.

Résume toutes les récentes publications relatives aux écrits de saint Antoine de Padoue et à l'esprit qui anime sa doctrine théologique ainsi que son activité apostolique. O. L.

1460. V. Doucet O. F. M. *Autour des « Prolegomena ad Summam fr. Alexandri ».* — Archivum francisc. histor. 43 (1950) 196-200.

Peut-on maintenir que les trois premières parties de la Somme théologique alexandrine étaient achevées, ou peu s'en fallait, en 1245 ? Le P. D. rencontre les deux objections qui ont été présentées par le P. F. Pelster (cf. *Bull.* VI, n°s 1456 et 1458). La Somme ne fait pas nécessairement allusion à Richard Rufus, puisque l'opinion attribuée à celui-ci se rencontre déjà chez Odon Rigaud, avant 1245. Quant aux questions intégrées dans la Somme alexandrine, attribuées à Alexandre par le P. D. et à Étienne de Poligny par le P. P., le P. D. rappelle que deux de ces questions sont attribuées à Alexandre dans *Toulouse 737*, *Vat. lat. 4263* et *Assise 182* ; qu'une troisième, remaniée après la condamnation de 1241, ne peut non plus être d'Étienne de Poligny ; il reconnaît que *Paris Nat. lat. 15652* en attribue une à celui-ci ; mais il nie formellement, après nouveau

contrôle, que la graphie d'*Assise 138* doive se lire : *de pullia^co^;* il faut lire : *et non plus.* Et ainsi, jusqu'à nouvel ordre, le P. D. maintient la position défendue dans ses *Prolegomena.* O. L.

1461. A. EMMEN O. F. M. *Un « Mariale » attribuito falsamente ad Alessandro d'Hales.* — Studi francescani 41 (1944) 3-12.

Le P. E. examine attentivement la tradition littéraire du XIVe siècle concernant un *Mariale* qui, jusqu'aujourd'hui, est porté comme œuvre douteuse d'Alexandre de Halès. Il n'y a cependant aucun doute possible : rien, ni tradition littéraire, ni confrontation des doctrines, n'autorise pareille hypothèse. C'est un Sermon anonyme de 1340, *Necdum erant abyssi,* qui est à la source d'une confusion entre Alexandre de Halès et Alexandre Neckam († 1217). Ce qui ne veut d'ailleurs pas dire que celui-ci soit l'auteur du *Mariale.* O. L.

1462. B. WINGENFELD O. F. M. *Die Verbindung von Leib und Seele in ihrer Bedeutung für den sittlichen Akt nach der Lehre des Alexander von Hales.* — Aus Theologie und Philosophie. Festschrift für Fritz Tillmann zu seinem 75. Geburtstag herausgegeben von TH. STEINBÜCHEL und TH. MÜNCKER (Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1950 ; in 8, 615 p.) 597-606.

Exposé sommaire sur l'acte humain d'après la Somme théologique d'Alexandre de Halès : aperçus sur l'unité du composé humain, l'influence du corps, le désordre introduit par le péché originel, la concupiscence.

Les premières pages de cet exposé sont viciées du fait qu'elles s'inspirent avant tout du traité *De corpore humano,* que l'on sait étranger à la Somme halésienne. O. L.

1463. G. CANTINI O. F. M. « *Processus negociandi themata sermonum* » *di Giovanni della Rochelle, O. F. M.* — Antonianum 26 (1951) 247-270.

Parmi les 4 mss qui nous ont conservé le *Processus negociandi themata sermonum* de Jean de la Rochelle, le regretté P. C. a choisi *Lisbonne Bibl. nac. 130,* f. 180^r^-185^v^, et publié d'après ce témoin l'opuscule où le maître franciscain décrit la méthode pour organiser les *themata* et distribuer la matière des sermons, méthode déjà beaucoup plus scolastique que celle employée par saint Antoine de Padoue. O. L.

1464. J. VAN MIERLO S. J. *Wanneer leefde Gerard van Luik ?* — Ons geestelijk Erf 23 (1949) 409-412.

Jadis dom A. Wilmart avait attribué au cistercien Gérard de Liège l'ouvrage *De doctrina cordis.* Comme il discernait deux Gérard, l'un de la fin du XIIe siècle, l'autre du milieu du XIIIe, il hésitait, tout en donnant ses préférences au second (voir *Bull.* II, n° 46). En étudiant le passage relatif aux *Begini,* le P. V. M. estime qu'il faut éliminer la première candidature et placer résolument l'ouvrage au milieu du XIIIe siècle. O. L.

1465. L. REYPENS S. J. *Nog een dertiendeeuwse Mystieke cisterciënsernon.* — Ons geestelijk Erf 23 (1949) 225-246.

Dans *Bruxelles Bibl. roy. 4459-70*, f. 148v-150r, le P. R. a repéré le récit de la vie et des visions d'une moniale cistercienne du XIIIe siècle. Il en publie le texte, après en avoir donné un commentaire très circonstancié. O. L.

1466. R. Ferrari. *Fra Gherardo da Fidenza (il Martin Lutero del 1200).* — Parma, Editrice S. T. E. P., 1950 ; in 8, 23 p.

M. F. magnifie la vie et l'activité réformatrice de Gérard de Fidenza, ami du général des Frères mineurs Jean de Parme (1247-57) et mêlé intimement, avec Léonard de Casale, au mouvement joachimite. O. L.

1467. B. Smalley. *William of Middleton and Guibert of Nogent.* — Rech. Théol. anc. méd. 16 (1949) 281-291.

Ces deux auteurs sont associés ici du fait que tous deux ont écrit des gloses sur les petits prophètes. Au sujet de Guillaume de Méliton († 1257), Mlle S. établit l'authenticité de ses gloses, largement garantie par les manuscrits, et note ses emprunts aux postilles de Hugues de Saint-Cher. Mais Guillaume cite aussi un *Gilbertus* que Mlle S. prouve n'être autre que Guibert, abbé de Nogent-sous-Coucy († 1121-24) : ses *Tropologiae* sur Osée, Amos et les Lamentations sont connues (PL 156, 341-488) ; quant à celles qui regardent les autres petits prophètes, on les rencontre dans *Paris Nat. lat. 17282* et *Soissons 73 (65)*. O. L.

1468. E. Faral. *Pour le commentaire de Rutebeuf. Le dit des « Règles ».* — Studi medievali 16 (1943-50) 176-211.

M. F. édite d'après *Paris Nat. fr. 1635* et *837* les 182 vers d'un des 13 poèmes de Rutebeuf, intitulé le *Dit des Règles*. Grâce à sa parfaite connaissance du contexte historique, il peut donner la clé de la pièce : l'auteur prend la défense des idées de Guillaume de Saint-Amour, proteste contre sa condamnation, s'en prend aux prélats qui ne l'ont pas soutenu, et surtout attaque les Frères Prêcheurs à cause de la place qu'ils se sont arrogée dans l'Église et des abus qu'ils commettent. Le poème doit dater de 1259. O. L.

1469. R. Baucells Serra. *La personalidad y obra jurídica de San Raimundo de Peñafort.* — Revista españ. Derecho canon. 1 (1946) 7-47.

M. B. analyse plusieurs ouvrages de saint Raymond de Peñafort : la *Summa iuris*, la *Summa de pœnitentia*, la *Compilatio Decretalium*, et retrace son activité juridique ainsi que ses interventions dans les affaires ecclésiastiques du temps. O. L.

1470. S. Raimundo de Penyafort. *Summa iuris.* Edición de J. Rius Serra (Sancti Raymundi de Penyafort Opera omnia, 1). — Barcelona, Universidad, 1945 ; in 8, 156 p. et 1 pl. Pes. 30.

Sous la direction de Mgr J. Rius Serra, la faculté de droit de l'Université de Barcelone entreprend l'édition des œuvres complètes de saint Raymond de Penyafort. Ce tome Ier est consacré à la *Summa iuris*, conservée dans le seul *Vat. Borgh. 261*, f. 91-102. Mgr R. décrit tout le ms., qu'il estime dater des dernières années du premier tiers du XIIIe siècle, donc peu d'années après la composition de l'ouvrage, qui doit sans doute se rapporter à l'enseignement de Raymond

à Bologne en 1218-19. Dans le ms. borghésien, la fin de la *Summa iuris* est tronquée, et elle est suivie, f. 103-110, de plusieurs *quaestiones iuris*, tronquées au début et à la fin. Sont-elles de Raymond ? Le savant éditeur n'ose se prononcer.

Mgr R. édite soigneusement la *Summa iuris* et quelques-unes des *quaestiones* qui lui font suite. On aurait désiré, au cours de l'édition, l'indication des folios du ms. Quels rapports relient la *Summa iuris* à la *Summa de pœnitentia* du même auteur ? Comme Mgr R. se propose d'éditer celle-ci, il réserve pour lors la solution du problème.

A titre de simple note, nous signalons que le ch. Ier de la *Summa iuris* avec ses 5 acceptions du terme *ius naturale* se retrouve, quant aux 4 premières d'entre elles, à peu près *ad litteram*, dans la *Glossa ordinaria Decreti* de Jean le Teutonique. L'un a copié l'autre, mais quel est l'emprunteur ? Cette *Glossa* est postérieure à 1215, peut-être antérieure à la *Compilatio IV* (1217). La *Summa iuris* utilise, si peu que ce soit, estime Mgr R., cette *Compilatio IV* (Introd., p. 12). La *Summa iuris* serait donc tributaire de la *Glossa ordinaria*. O. L.

1471. Alberti Magni *Opera omnia*. T. 28 : *De bono*. Primum ediderunt H. Kühle, C. Feckes, B. Geyer, W. Kübel. — Monasterii Westfalorum, Aschendorff, 1951 ; in 4, xxxii-331 p. Mk. 67, souscr. 57.

Sous la direction éclairée et prudente de Mgr B. Geyer, l'Institut Albert-le-Grand de Cologne a entrepris l'édition de toutes les œuvres du saint docteur, qui s'appellerait volontiers *editio coloniensis*. L'éminent directeur, soucieux de favoriser l'histoire doctrinale, publiera d'abord quelque dix traités restés inédits. Parmi ces derniers, en voici un, très important, le *De bono*. L'idéal pour des éditions de ce genre est sans contredit de se voir confiées à des auteurs qui connaissent la matière et le contexte historique de ces écrits : les lectures sont plus sûres, les corrections proposées mieux garanties, les références plus exactes et plus pertinentes. Pour l'édition de ce traité *De bono*, outre sa part, Mgr G. s'est adjoint des collaborateurs de ce genre en MM. H. Kühle, C. Feckes, W. Kübel, qui, suivant les mêmes règles, assurent l'uniformité de composition.

Mgr G. énumère 11 manuscrits ; parmi eux, il en élimine plusieurs, et tout d'abord *Bruxelles Bibl. roy. 77-78* (*1663*) qu'il constate être la simple copie de *Bruxelles Bibl. roy. 603* (*1655*) et, peut-on ajouter, une copie très mauvaise (voir notre ouvrage *Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, 1931, p. 41, n. 2). L'éditeur n'a retenu que 5 mss qui valent d'être cités comme témoins : *Oxford Merton Coll. 283, Paris Nat. lat. 18127, Berlin Staatsbibl. lat. 4° 586, Paris Univ. 40* et *Bruxelles Bibl. roy. 603*. L'édition ne s'est donc pas astreinte à noter toutes les variantes ; exception a été faite pour q. 1, a. 1, ce qui permettra au lecteur d'apprécier l'état de la tradition manuscrite. L'édition n'est pas faite sur un manuscrit jugé le meilleur, mais les éditeurs ont suivi la méthode la plus judicieuse : celle d'établir eux-mêmes le texte ; ce qui n'est accessible qu'à des auteurs initiés aux matières et aux procédés de l'écrivain.

On sait que le *De bono* est inachevé. Non seulement l'éthique surnaturelle, annoncée plusieurs fois, manque ; mais l'éthique rationnelle est tronquée. Un seul ms., *Oxford Merton Coll. 283*, ajoute quelques questions *de iustitia speciali*. Mgr G. les a éditées : cet appendice connaît le livre V de l'Éthique et cite le commentaire de Michel d'Éphèse ; ce qui oblige à le situer quelque temps après le reste. Est-il d'Albert ? Mgr G. estime la chose « vraisemblable » ; nous préférerions dire : possible.

Quelle est la place du *De bono* dans la série des ouvrages d'Albert ? Il est certes postérieur, estime Mgr G., au *De quatuor coaequaevis*, au *De homine*, et antérieur

aux livres II, III et IV du Commentaire, ceux que nous connaissons, sur les Sentences (il reste quelque doute concernant le livre I). A quelle date convient-il de placer ce traité ? Mgr G., dont on connaît la prudence consommée en histoire littéraire, se borne à rappeler le *status quaestionis* actuel. C'est son droit ; comme il le note judicieusement, l'édition d'un texte représente une valeur en soi et devrait conserver toujours ce caractère de pérennité qui s'accorde malaisément avec la précarité des hypothèses émises par les médiévistes. Et dans le cas présent, c'est sagesse. N'est-il pas sage d'attendre l'édition critique des écrits voisins, le Commentaire des Sentences, et les traités antérieurs *De sacramentis, De incarnatione, De resurrectione* ?

Il est sans doute inutile de relever les mérites de cette édition du *De bono*, modèle d'acribie et de sobriété. Mais il faut aussi souligner son importance pour l'histoire doctrinale. Le *De bono*, en effet, est le dernier ouvrage qui précède immédiatement l'utilisation en Occident de l'Éthique entière d'Aristote. Et comme Albert est abondant en citations et références, on a ici l'arsenal des « autorités » du temps, parmi lesquelles on est heureux de rencontrer la *Glossa ordinaria Decreti* de Jean le Teutonique. Mgr G. a rendu un service immense à l'historien des doctrines en ajoutant au terme de son édition une table très détaillée des matières étudiées par le saint docteur. O. L.

1472. V. Doucet O. F. M. *CR de Alberti Magni Opera omnia. T. 28 : De bono* (voir *Bull.* VI, nº 1471). — Archivum francisc. histor. 44 (1951) 460-464.

Recension très flatteuse, qui loue sans réserve la sobriété de l'édition et l'excellence de la méthode suivie par les éditeurs du *De bono* d'Albert le Grand. Comme nous l'avons dit (cf. *Bull.* VI, nº 1471), Mgr Geyer ne s'est pas attaché aux problèmes de chronologie ; il s'est borné à renvoyer à quelques pages écrites par nous dernièrement (cf. *Bull.* VI, nº 1172). Le P. D. s'en prend à celles-ci, et veut bien nous « prier » de donner notre avis sur l'opinion qu'il propose : de 1240 à 1248, Albert le Grand est à Paris ; comme bachelier, il « lit » les Sentences ; de cette lecture, *lectura*, aucune reportation n'a encore été retrouvée, sauf l'*introitus* de *Paris Nat. lat. 15702* ; cette *lectura* est antérieure à l'ensemble des traités désignés sous le nom de *Summa de creaturis* (à savoir le *De sacramentis*, le *De incarnatione*, le *De resurrectione*, le *De quatuor coaequaevis*, le *De homine* et le *De bono*) ; enfin parut une rédaction revue et augmentée de son enseignement de bachelier, le *scriptum*, à savoir le Commentaire des Sentences, que nous connaissons par nos éditions courantes. Et un indice sérieux en faveur d'une reportation de ses lectures de bachelier (*lectura*) se trouve dans un texte du *De bono* (éd. Geyer, p. 37, 57) : *ut habitum est in IV* ; ce *quartus* ne peut être que le livre IV de la *lectura*.

Deux remarques suffiront ici. Le P. D. nous dit que cette opinion a déjà été professée dans ses *Prolegomena* (p. CCXXXVI et sv.). Nous l'admettons sans difficulté. Nous devons cependant avouer n'avoir pas saisi sa pensée, concernant l'existence d'un *écrit* où aurait été consignée la première lecture des Sentences d'Albert, et plus d'un lecteur sans doute aura été dans notre cas. Pour éviter toute méprise, pourquoi donc les *Prolegomena* n'ont-ils pas utilisé les termes si clairs de *lectura* et de *scriptum*, et se sont-ils tenus au seul vocable — équivoque en l'occurrence — de *commentarium* ? Mais maintenant que toute méprise est impossible, que vaut l'argument tiré de la référence *ut habitum est in IV* ? Ne posséderions-nous pas un *liber IV*, sans qu'il faille recourir à une *lectura* encore inconnue ? Dans notre étude *Commentaire des Sentences et Somme théologique*

d'Albert le Grand (*Rech. Théol. anc. méd.* 8, 1936, p. 117-153), nous avons signalé dans maints écrits d'Albert plusieurs renvois à un *liber III*, à un *liber IV* ; or nous avons retrouvé ces textes dans le *De sacramentis*, le *De incarnatione* et le *De resurrectione* (*loc. cit.*, p. 129 ; p. 135, n. 64 et 65 ; p. 139-141). Ces trois traités ne font pas partie de la dite *Summa de creaturis*, laquelle commence avec le *De quatuor coaequaevis* ; mais ils sont bel et bien un commentaire (fragmentaire sans doute) des livres III et IV des Sentences. Pour résoudre ce petit problème posé par le *ut habitum est in IV*, ne serait-il pas prudent de s'adresser d'abord au *De sacramentis* d'Albert le Grand ? O. L.

1473. A. F. Fernández. *Un códice importante en la Catedral de Sigüenza.* — Revista de Archivos Bibliotecas y Museos 54 (1948) 481-484.

M. F. annonce que le ms. *Sigüenza Catedral 6*, qui était disparu dans les désordres de la guerre d'Espagne, a été heureusement retrouvé. Il contient les livres I et II du *Comment. in Sent.* d'Albert le Grand. On trouvera ici une description de ce témoin important puisqu'il remonte au XIIIe siècle. H. B.

1474. P. Michaud Quantin. *Le traité des passions chez saint Albert le Grand.* — Rech. Théol. anc. méd. 17 (1950) 90-120.

La *Summa de bono* de saint Albert le Grand, à la suite des traités sur la force et la tempérance, insère un exposé systématique *De passionibus*, où il est question des passions *innatae* (objet de la tempérance) et des passions *illatae* (objet de la force). M. M. Q. en fait un excellent commentaire historique concernant les diverses classifications des passions, le plaisir et la joie, la tristesse, la crainte. Mais au préalable, le savant médiéviste a rappelé les antécédents, très pauvres d'ailleurs, du traité : les écrits du chancelier Philippe et de Jean de la Rochelle, et souligné l'influence prépondérante de Jean Damascène et Némésius. Chemin faisant M. M. Q. s'adresse aussi au *De motibus animalium* d'Albert. Il a surtout mis en lumière l'intérêt que celui-ci portait à la psycho-physiologie des passions plutôt qu'à leur moralité.

Quand M. M. Q. a rédigé cette étude, il a dû recourir aux manuscrits (en l'occurrence à *Paris Nat. lat. 18127* et *Sorbonne 40*). Depuis lors on peut lire le traité *in extenso* dans l'édition critique qui vient d'en être faite sous la direction de Mgr B. Geyer. Notre exposé s'y lit p. 195-216 (voir *Bull.* VI, no 1471). O. L.

1475. C. Vansteenkiste O. P. *Un codice quasi sconosciuto degli opuscoli di San Tommaso d'Aquino.* — Divus Thomas (Piac.) 53 (1950) 339-347.

A la Commission léonine de l'Institut Sainte-Sabine de Rome se trouve un manuscrit des environs de 1450, contenant les opuscules de saint Thomas. Le P. V. en fait une analyse soignée, relevant nombre de variantes qui pourront aider la future édition critique de ces écrits. O. L.

1476. Pelagius a Zamayón O. F. M. Cap. *Variaciones en el texto de la « Summa contra Gentiles ».* — Scholastica (voir *Bull.* VI, no 1434) 283-306.

Le P. P. s'attache au texte autographe (*Vat. lat. 9850*) de la *Summa contra Gentiles* de saint Thomas, tel qu'il est reproduit dans l'édition léonine pour signaler les espèces de variantes (simples erreurs d'inadvertance, ratures et cor-

rections intentionnelles, mutation dans la disposition des chapitres), en rechercher les motifs, et en déduire quelques traits de la psychologie intellectuelle du saint docteur. O. L.

1477. I. Isaac O. P. *Saint Thomas interprète des œuvres d'Aristote.* — Scholastica (voir *Bull.* VI, nº 1434) 356-363.

Après avoir rappelé le but des *Expositiones* de saint Thomas sur les œuvres d'Aristote, le P. I. signale les travaux à effectuer pour une pleine intelligence de ces commentaires de saint Thomas : faire une édition critique du texte du saint docteur, déterminer les versions latines d'Aristote utilisées par saint Thomas, les commentaires antérieurs grecs, latins ou arabes, les auteurs qui, avant saint Thomas, ont tenté ce genre d'*expositio*, fixer la date, le lieu, les circonstances de composition des *Expositiones* et la méthode suivie par saint Thomas. L'exposé du P. I. est illustré d'exemples extraits de sa propre étude sur le *Peri Hermeneias.* O. L.

1478. H.-F. Dondaine O. P. *S. Thomas et Scot Érigène.* — Revue Sciences philos. théol. 35 (1951) 31-33.

S. Thomas cite une fois Scot Érigène (*Ep. Hebr.*, c. 1, lect. 6), mais en travestissant sa pensée et à travers Albert le Grand. Par contre, il cite 3 fois un *commentator* qui n'est autre que Jean Scot, et ici encore d'après Albert le Grand. Mais il a eu en mains une homélie authentique du maître palatin, *Vox spiritualis aquilae*, sans se douter de son origine. O. L.

1479. J. Pieper. *De l'élément négatif dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin.* — Dieu vivant 20 (1951) 33-50.

La philosophie thomiste est incompréhensible sans y voir au centre le concept de création : ce qui est est créature ou créateur. De ce point de vue la vérité des choses, par exemple, apparaît essentiellement dans le fait d'« être conçues » par le créateur. Aussitôt surgit le paradoxe de l'incognoscibilité de cette vérité par l'homme (n'étant pas lui-même le créateur) et de la « luminosité ontique » de ces choses (parce qu'étant). On voit, par cet exemple, où se situe l'« élément négatif » de cette philosophie. F. V.

1480. R. Busa S. J. *La terminologia tomistica dell'interiorità.* Saggi di metodo per un'interpretazione della metafisica della presenza (Archivum philosophicum aloisianum, serie II, 4). — Milano, Bocca, 1949 ; in 8, 280 p. L. 1200.

Le sujet de ce travail regarde, en lui-même, plus la philosophie que la théologie, mais il n'est pas sans de nombreuses incidences avec cette dernière. Le P. B. commence par l'examen de la « terminologie de l'intériorité » telle qu'on la découvre dans les commentaires de la Physique et de la Métaphysique d'Aristote ; ces analyses des significations diverses de *in*, *simul*, *praesens*, *distans*, *transcendens*, sont très soignées et aident à comprendre la terminologie du Commentaire sur les Sentences (I, d. 35-37) et la doctrine de la présence de Dieu qui y est développée ; puis, sur le même point, la doctrine contenue dans la *Summa contra Gentiles* III, 64-70 ; enfin celle de la *Summa theologica* Iª, q. 8, donnant à la pensée de saint Thomas son expression définitive. Les analyses du P. B. aident aussi à comprendre bien des points de la métaphysique thomiste de l'agir. F. V.

1481. F. Van Steenberghen. *Le problème de l'existence de Dieu dans le « De ente et essentia » de saint Thomas d'Aquin.* — Mélanges J. de Ghellinck (voir *Bull.* VI, no 1319) 837-847.

Cet opuscule célèbre, sans doute composé en 1254, contient au chapitre IV une preuve de l'existence de Dieu que M. V. entreprend d'analyser et de critiquer. Saint Thomas commence par établir qu'un être dont la quiddité serait son *esse* « serait un *esse subsistens* et, par conséquent, absolument unique ». Cet être aussi serait incausé, puisque tout être composé d'*esse* et d'*essentia* est nécessairement un être causé, son essence étant en puissance par rapport à son *esse* qui est son acte. Cette preuve est appuyée, par saint Thomas lui-même, des démonstrations de détail indispensables. Et M. V. marque le progrès que Thomas a réalisé dans la formulation d'une preuve strictement métaphysique depuis le Commentaire sur les Sentences, sous l'influence d'Avicenne. M. V., s'inspirant des critiques que formulait Averroès envers la preuve d'Avicenne (mais Thomas, à ce moment, ignorait ces critiques), constate que la faiblesse majeure de cette argumentation tient dans la confusion entre l'*esse* conçu comme un accident logique, celui de l'existence, et l'*esse* co-principe ontologique de l'*essentia* dans l'être fini. F. V.

1482. V. Miano. *Gli argomenti del « Monologion » e la quarta via di San Tommaso (Condordanze e sviluppi).* — Divus Thomas (Piac.) 54 (1951) 20-32.

M. M. considère que la *quarta via* s'éclaire par le *Monologion* de saint Anselme. Cette voie pose un double problème : historique et spéculatif, mais c'est surtout ce dernier aspect qui retient l'attention de l'auteur, au point qu'après les deux premières pages consacrées à saint Anselme, il n'est plus guère question de lui dans la suite. F. V.

1483. A. Plé O. P. *Saint Thomas d'Aquin et la psychologie des profondeurs.* — Supplément de la Vie spirituelle 5 (1951) 402-434.

Le but de cet article n'est pas tant de faire avancer la connaissance historique de saint Thomas que de confronter sa pensée avec les acquisitions récentes de ce qu'on est convenu d'appeler la « psychologie des profondeurs ». Le P. P. commence par définir celle-ci, en se basant surtout sur son principal initiateur, S. Freud. Cette expression désigne « non seulement la psychologie proprement dite (celle de Freud et de ses disciples orthodoxes), mais toutes ces psychologies plus ou moins dissidentes qui doivent cependant à Freud leur point de départ, l'essentiel de leurs principes, et se donnent pour objet l'étude de l'inconscient » (p. 406). Saint Thomas est, lui, un théologien, mais il n'ignore pas une psychologie qui aurait son objet propre et une autonomie relative. Le P. P. a divisé son travail en trois sections : l'hylémorphisme et ses conséquences psychologiques; l'amour, la joie et leur objet ; l'unité de la personne. Nous nous reconnaissons incompétent pour déterminer la valeur des rapprochements et des oppositions que le P. P. voit entre Freud et saint Thomas ; mais nous avons apprécié dans cet article une présentation trop peu connue du thomisme et une très large information documentaire. F. V.

1484. M. E. DeCoursey. *The Theory of Evil in the Metaphysics of St. Thomas and its Contemporary Significance.* A Dissertation (Catholic University of America, Philosophical Studies, 102). — Washington, Catholic University of America Press, 1948 ; in 8, xiii-178 p. Doll. 2.

Cette dissertation doctorale se déroule selon un plan clair. Commençant par rappeler les grands principes directeurs de la métaphysique thomiste, Sr DeC. décrit ensuite la nature du mal, ses espèces et ses causes, d'après les textes de saint Thomas (qu'elle cite sans grand égard à l'évolution chronologique). Le dernier chapitre esquisse, mais manifestement de seconde main, les influences subies par saint Thomas dans cette question, en particulier en ce qui regarde les causes du mal. F. V.

1485. E. J. Fitzpatrick. *The Sin of Adam in the Writings of Saint Thomas Aquinas* (Pontif. Facultas theologica Seminarii S. Mariae ad Lacum, Dissertationes ad lauream, 20). — Mundelein (Ill.), Saint Mary of the Lake Seminary, 1950 ; in 8, iv-179 p.

M. F. expose avec toute l'ampleur désirable et dans tout son contexte doctrinal la pensée de saint Thomas sur le péché d'Adam. Ce qui l'obligeait à définir d'abord la justice originelle. Cet état implique la parfaite harmonie de la raison, de la volonté, des facultés sensitives et du corps, et leur soumission à Dieu ; il faut y ajouter, — du moins selon les derniers écrits de saint Thomas, — la grâce sanctifiante. La rectitude originelle ne comportait cependant pas l'impeccabilité : si le péché véniel ne se concevait pas dans Adam, celui-ci pouvait cependant s'éloigner radicalement de Dieu, car si l'impeccabilité est naturelle à Dieu, elle n'est donnée à la créature que par une grâce spéciale qui remédie aux déficiences de la nature. En quoi consista le péché d'Adam ? Et tout d'abord en quoi consiste le péché en général ? M. F. fait une analyse très attentive du rôle respectif de la volonté et de la raison. Quant au péché d'Adam, il fut occasionné par un précepte divin et par la tentation ; mais quelle en fut la nature ? Il comporta de multiples malices ; mais la source fondamentale, — cela ressort surtout des derniers écrits de saint Thomas, — fut l'orgueil ; et dès lors l'objet de ce péché fut le désir d'être égal à Dieu. Saint Thomas ne traite pas en termes explicites de la psychologie du péché d'Adam ; mais M. F. l'induit des vues de saint Thomas sur le rôle de la raison et de la volonté dans tout péché et plus spécialement dans le péché des anges.

Cette dissertation mérite de retenir l'attention, car elle dénote une enquête très fouillée. Sans doute l'auteur n'a pas évoqué les théories antérieures, mais il a le mérite d'avoir décrit, avec une fidélité scrupuleuse, l'évolution de saint Thomas au cours de ses écrits. On pourrait peut-être discuter certains détails. La grâce sanctifiante est-elle pour saint Thomas la cause formelle de la justice originelle, au sens fort du mot ? De même dans la psychologie du péché, on aurait pu développer dans le *iudicium electionis* la part prépondérante des facultés appétitives, qui sauvegarde la liberté dans le lien nécessaire qui, selon saint Thomas, rattache l'*electio* au jugement pratique qui la détermine. Simples questions de nuances d'ailleurs. O. L.

1486. Melchior de Sainte-Marie O. C. D. *La « volontariété » du péché originel selon les Salmanticenses et saint Thomas d'Aquin.* — Ephemer. carmeliticae 3 (1949) 37-95.

A la fin d'un long exposé sur le caractère volontaire du péché originel chez les *Salmanticenses*, le P. M. confronte ceux-ci avec saint Thomas d'Aquin. Il établit solidement que, s'ils sont d'accord avec le saint docteur en ce qui concerne le mode de transmission (par le *semen*), ils ne peuvent se réclamer de lui en ce qui touche la raison foncière de cette transmission, à savoir l'unité du genre humain en Adam ; car si tous deux invoquent l'unité physique, saint Thomas ne fait aucunement état, comme ils le font, de l'unité morale. O. L.

1487. H. LAIS. *Die Gnadenlehre des heiligen Thomas in der Summa contra Gentiles und der Kommentar des Franziskus Sylvestris von Ferrara* (Münchener theologische Studien, II. System. Abt., 3). — München, K. Zink, 1951 ; in 8, XVI-244 p. Mk. 18.

Le travail de M. L. se présente sous une forme extrêmement analytique, en ce sens que chaque aspect de la doctrine de saint Thomas sur la grâce, au moins d'après ce qu'en déclara la *Summa contra Gentiles*, est attentivement passé au crible, replacé à l'occasion dans les courants de la scolastique du XIIIe siècle et situé, quand il s'agit du commentaire de Sylvestre de Ferrare, parmi les opinions des autres commentateurs du XVIe siècle. Le travail a été facilité par l'édition léonine de la *Summa contra Gentiles* qui, on le sait, reproduit précisément, en plus du texte de saint Thomas, le Commentaire du Ferrarais (t. 13 à 15). Si l'on peut caractériser en quelques mots la position essentielle de M. L., il nous semble qu'elle tient d'abord dans l'affirmation décidée du caractère apologétique, et même théologique, du *Contra Gentiles* ; ce qui donne à l'exposé de la grâce une physionomie qui lui est propre. Et ensuite dans le caractère peu original du commentaire de Sylvestre de Ferrare : celui-ci se contente de suivre pas à pas son auteur, de déclarer sa pensée, de l'éclairer éventuellement ; mais on n'y découvre pas le génie qui caractérise un Cajetan. Nous ne pouvons entreprendre de détailler ici les étapes, ou plutôt les méandres de l'exposé de M. L. Disons que les points que l'on a coutume de rencontrer dans tout traité *De gratia* défilent sous les yeux du lecteur. On notera l'importance accordée à la question d'un désir naturel de la vision béatifique (que M. L. se refuse à trouver dans le *Contra Gentiles* ; p. 30-87), les « présupposés philosophiques » mis en cause par la collaboration de la volonté et de la grâce (p. 98-146), les rapports entre la grâce et les vertus théologales (p. 169-184). Signalons enfin une bibliographie abondante, mais parfois déficiente en ce qui regarde les publications les plus récentes, et des tables précieuses. F. V.

1488. A. M. HOFFMANN O. P. *Die Gnade der Gerechten des Alten Bundes nach Thomas von Aquin.* — Divus Thomas (Fr.), Ser. III, 29 (1951) 167-187.

Le juste de l'Ancien Testament et le baptisé du Nouveau reçoivent bien la même grâce surnaturelle avec toutes ses virtualités : c'est ce que le P. H. montre, en particulier dans le Commentaire des Sentences (où l'on sait que certains textes s'opposeraient à cette identité, en dépit de ceux qui l'affirment). Parmi ces virtualités, le P. H. note la capacité de mériter, l'adoption divine, l'incorporation au Christ, l'inhabitation du Saint-Esprit. La nouveauté introduite par le christianisme sera la foi explicite au Christ et à toute l'économie dérivant de lui, la vie sacramentelle et tous les dons d'ordre charismatique. F. V.

1489. C.-M. LACHANCE O. P. *Le sujet de la grâce et sa guérison selon saint Thomas.* — Théologie, cahiers II-III (Études et recherches publiées par le Collège dominicain d'Ottawa, 4-5. — Ottawa, Éditions du Lévrier, 1944 ; in 8, 406 p. Doll. 2.50) 9-178.

Avant d'élever l'homme à l'état surnaturel, la grâce doit au préalable, depuis le péché d'Adam, guérir la nature humaine des blessures produites par celui-ci. C'est cette fonction curative de la grâce que le P. L. s'attache à définir d'après les textes de saint Thomas d'Aquin. Il importait d'abord de définir cette nature humaine en elle-même, dans ses deux éléments formel et matériel, dans ses facultés, mais aussi dans les imperfections essentielles à toute nature créée. Il fallait ensuite définir cette nature humaine telle qu'elle fut créée par Dieu ; Dieu en effet, outre les dons surnaturels, remédia à ces imperfections inhérentes à la nature humaine par le don d'intégrité ou de justice originelle. Mais le péché d'Adam priva la nature de tous ces dons, y compris celui d'intégrité ; il en résulta un état de langueur physique et morale qui incline l'homme au mal et lui rend difficile la pratique du bien. Guérir l'homme de cette infirmité est précisément un des rôles de la grâce, *gratia sanans*. Toutefois la guérison n'est pas radicale : elle ne l'est que dans la partie supérieure de l'âme, la *mens* ; les grâces actuelles achèvent l'œuvre de la grâce curative. Nous nous plaisons à relever le mérite de cette synthèse de la doctrine thomiste ; sont particulièrement remarquables les pages consacrées à l'infirmité humaine et aux limites qui circonscrivent l'action de la grâce curative. O. L.

1490. CH.-V. HÉRIS O. P. *Le salut des enfants morts sans baptême.* — Maison-Dieu 10 (1947) 86-105.

Dans son Commentaire de la Somme théologique (*IIIa*, q. 63, a. 2), Cajetan propose l'opinion que les enfants morts sans baptême peuvent être sauvés par la foi seule des parents. Le P. H. montre d'abord qu'à s'en tenir à la doctrine généralement reçue dans l'Église catholique, l'enfant peut être sauvé soit par le baptême de l'eau, soit par le baptême de sang, soit « par une disposition spéciale de Dieu ». Cette disposition spéciale était admise au moyen âge dans l'hypothèse d'enfants mourant dans le sein de leur mère et Cajetan y voyait une confirmation de son opinion pour le cas de tout enfant venant à mourir sans le baptême. Le P. H. examine ensuite quel sort le concile de Trente a fait à cette opinion : les discussions préalables à la session VII (*de sacramento baptismi*) n'ont pas voulu engager le concile dans la condamnation de Cajetan. La confrontation de cette doctrine avec saint Thomas, enfin, fait constater qu'en posant l'inamissible valeur de la foi donnant au sacrement sa valeur, celui-ci a admis que cette foi pouvait être celle de l'Église dans le cas du baptême des enfants, en vertu d'une conception communautaire, ecclésiale de l'engagement baptismal ; et il ne voyait pas de difficulté à admettre, dans le cas des enfants mourant dans le sein de leur mère, une intervention spéciale de Dieu. Cajetan ne fit que pousser plus avant les conclusions de ces prémisses. Il considérait aussi le cas des enfants de l'ancienne loi pouvant être sauvés avant leur circoncision par la foi des parents : à fortiori cela devait-il être vrai dans l'économie nouvelle. Cette étude pourrait rendre de sérieux services aux théologiens réformés qui discutent aujourd'hui le « pédobaptisme » en usage dans la plupart de leurs Églises comme dans l'Église romaine. F. V.

1491. P. K. BASTABLE. *Desire for God.* Does man aspire naturally to the beatific vision ? An analysis of this question and of its history. — London, Burns Oates & Washbourne, 1947 ; in 8, 178 p. Sh. 12.6.

Le dessein de M. B. dans ce livre est théologique plutôt que historique. Néanmoins, si l'exégèse de saint Thomas, de Cajetan, de Sylvestre de Ferrare et de quelques autres auteurs prétridentins (Duns Scot, Durand de Saint-Pourçain, Capréolus, Dominique Soto) ne prend qu'une vingtaine de pages, l'ensemble de l'exposé est avant tout une analyse des principales interprétations, données au cours des siècles postérieurs et jusqu'à nos jours, des textes scolastiques. Ces résumés de doctrines sont le plus souvent fort brefs, surtout pour les anciens auteurs, et manquent quelque peu de nuance, mais ils donnent cependant une bonne vue d'ensemble sur l'histoire du problème. Pour saint Thomas d'Aquin, qui est le centre de tout l'exposé, l'examen proprement dit est fort schématique, — quatre pages, — mais M. B. ne cache pas qu'à son avis « il est impossible d'interpréter la pensée de saint Thomas avec certitude » (p. 45). Il semble se rallier dans les grandes lignes à Cajetan et à Jean de Saint-Thomas, et incline à penser que le *desiderium naturale* dont saint Thomas infère la non-impossibilité de la vision béatifique doit être pris « in a loose sense » (p. 33), à savoir comme synonyme de « rational desire... *voluntas ut ratio* » (p. 47). Nous doutons que par cette exégèse M. B. réussisse à lever les contradictions apparentes entre les deux séries de textes de saint Thomas. Il est vrai qu'il cherche moins à connaître l'opinion de ce dernier qu'à présenter une solution théologiquement acceptable.

M. C.

1492. A. FINILI O. P. *CR de P. K. Bastable, Desire for God* (voir *Bull.* VI, n° 1491). — Dominican Studies 1 (1948) 375-380.

Le P. F. reproche à bon droit à M. Bastable de ne point chercher à comprendre saint Thomas par ses propres textes. M. B. néglige également la bibliographie du sujet et interprète parfois mal les anciens auteurs. Enfin son exégèse du *desiderium naturale* ne tient guère compte du principe fondamental de saint Thomas : *desiderium naturale non potest esse inane.* M. C.

1493. A. FINILI O. P. *Natural Desire.* — Dominican Studies 1 (1948) 313-359 ; 2 (1949) 1-15.

Ces articles sont une réponse au livre de P. K. BASTABLE, *Desire for God* (voir *Bull.* VI, n° 1491) et complètent le compte rendu de cet ouvrage par le même auteur (voir *Bull.* VI, n° 1492). Très méthodiquement, le P. F. évoque d'abord l'inspiration propre et le contexte général des principaux passages où saint Thomas parle de la question. Puis il transcrit ces textes, les commente et détermine le sens des termes et des principes mis en avant. Il se rallie à l'interprétation de Sylvestre de Ferrare, mais sa présentation du raisonnement de saint Thomas est assez originale : la vision béatifique enseignée par la foi chrétienne n'est pas impossible au regard de la raison, puisque de par sa nature l'homme désire connaître l'essence de la cause première et qu'un tel désir naturel ne peut être vain, c'est-à-dire de toutes manières irréalisable. Le P. F. attache à bon droit une importance capitale au principe *desiderium naturale non potest esse inane.* Il tient beaucoup au caractère « négatif » de l'argumentation, mais nous doutons que son exégèse réussisse à harmoniser l'ensemble des textes. M. C.

1494. W. R. O'CONNOR. *The Eternal Quest.* The Teaching of St. Thomas Aquinas on the Natural Desire for God. — New York, Longmans Green, 1947 ; in 8, IX-290 p. Doll. 4.

Ce livre développe une dissertation doctorale présentée à Fordham University en 1943 et un article de 1940 dont nous avons rendu compte *Bull.* IV, n° 1670. Après rappel des principaux textes en cause et des principales interprétations « minimalistes » (Bañez, Cajetan) et « maximalistes » (Dominique Soto, Sylvestre de Ferrare, auxquels sont joints Suarez et Jean de Saint-Thomas), M. O'C. s'attache à l'interprétation personnelle de la pensée de saint Thomas, non sans avoir souligné l'« intermède scotiste », responsable, d'après lui, de l'attitude des commentateurs classiques. Car M. O'C. estime que tous les interprètes de saint Thomas ont fait fausse route en confondant le désir naturel de la « vision de Dieu » dont parle Thomas avec le désir de la « béatitude ». Il montre bien que dans les textes de saint Thomas le désir de voir l'essence divine relève de la nature de l'intelligence et ne lie pas celle de la volonté. Par cette distinction, M. O'C. croit non seulement résoudre le problème théologique, mais aussi rendre cohérente la pensée de saint Thomas. Y a-t-il réussi ? Nous ne le croyons pas. Mais son ouvrage a le grand mérite de poser le problème en dehors et par delà les commentateurs. M. C.

1495. W. R. O'CONNOR. *The Natural Desire for God* (The Aquinas Lecture, 1948). — Milwaukee, Marquette University Press, 1948 ; in 12, VII-90 p. Doll. 1.50.

Ce petit volume résume bien l'ouvrage précédent (*Bull.* VI, n° 1494) auquel il ajoute quelques références à la littérature récente en s'inspirant du livre de M. P. K. Bastable (voir *Bull.* VI, n° 1491). M. C.

1496. B. M. LEMEER O. P. *De desiderio naturali ad visionem beatificam.* — Romae, Angelicum, 1948 ; in 8, 71 p. L. 500.

Cet extrait de dissertation doctorale développe trois chapitres : *De natura intellectus relate ad visionem beatificam* ; *Desiderium naturale non potest esse inane* ; *De S. Thomae argumentatione pro possibilitate visionis beatificae.* L'exposé est en partie doctrinal, et en partie un commentaire des textes de saint Thomas d'Aquin. Le P. L. est convaincu, d'une part, que ce dernier a voulu prouver valablement la possibilité de la vision béatifique et que, d'autre part, le désir naturel dont il parle est bien une *inclinatio naturalis*, un *pondus naturae intellectus.* Il estime cependant que d'après saint Thomas l'objet de ce désir n'est pas « formellement », mais « matériellement » la vision béatifique. « Ex hac distinctione, écrit-il, inter obiectum formale et obiectum materiale inclinationis naturalis intellectus nobis quaerenda esse videtur solutio apparentis contradictionis apud S. Doctorem nunc desiderium naturae ad visionem beatificam reicientem, nunc illud admittentem » (p. 41). A quoi l'on pourrait répondre que c'est précisément du désir « naturel » de connaître Dieu « en tant qu'essence » que Thomas tire son argument de la possibilité de la vision béatifique. M. C.

1497. O. LOTTIN O. S. B. *Pour une réorganisation du traité thomiste de la moralité.* — Scholastica (voir *Bull.* VI, n° 1434) 309-351.

Dans cette étude sur la *I^a II^ae*, q. 18-20, il fallait d'abord rappeler que, dans

tous ses écrits, d'une part saint Thomas relègue le *finis operantis* parmi les éléments accidentels (circonstances) de l'acte humain, et que d'autre part il en fait l'élément formel. Pour expliquer cette apparente antinomie, il faut recourir à la tradition scolaire antérieure concernant ces deux points, et constater le respect dont saint Thomas entoure ce qui lui paraît consacré par la tradition.

O. L.

1498. J. ROMITI. *De dependentia « imperii » ab intellectu et voluntate. Adnotationes in textum P. Fr. Suaresii S. J.* — Divus Thomas (Piac.) 53 (1950) 21-30.

Ces pages comparent Suarez, Duns Scot et saint Thomas en ce qui concerne l'*imperium*, l'un des éléments du processus psychologique de l'acte humain. Suarez se meut plutôt dans le sillon de Duns Scot en rattachant l'*imperium* à la volonté, puisque, *effective*, il consiste dans l'*usus activus* de la volonté. Pour saint Thomas, au contraire, estime M. R., l'*imperium* dépend essentiellement de la raison et se situe entre l'*electio* et l'*usus activus*.

Il y aurait à préciser en ce qui touche saint Thomas. Celui-ci rattache l'*imperium* à la raison « pratique », laquelle par définition est non seulement précédée, mais imprégnée par des actes de la volonté : l'*electio*, et plus fondamentalement par l'*intentio*, qui pénètre de son dynamisme tout le processus de l'acte humain. O. L.

1499. A. MODDE. *Le bien commun dans la philosophie de saint Thomas.* — Revue philos. Louvain 47 (1949) 221-247.

Excellente vue synthétique de la pensée philosophique — et théologique — de saint Thomas sur les diverses espèces de bien commun. Au sommet, Dieu lui-même, le bien commun de l'univers tout entier, bien qu'exprime la loi éternelle ; comme participations de ce bien infini : le bien commun de la créature surnaturelle ou surnaturalisée, bien du monde angélique, bien du corps mystique du Christ, réglé par la loi divine ; le bien commun de l'ordre naturel, dirigé par la loi naturelle ; le bien commun de la cité , bien qui n'est plus une fin, mais un moyen de conquérir les fins susmentionnées, bien que règle la loi civile ; enfin le bien commun de la famille. En face de ces biens communs se dresse le bien particulier de la personne humaine qui, en tant que personne, n'est soumise qu'à Dieu, le bien commun universel.

Cette synthèse ne dispense certes pas de recherches plus analytiques concernant, par exemple, les rapports que saint Thomas a établis entre l'individu et la société ; mais elle présente de précieux points de repère pour semblable investigation. O. L.

1500. F. OLGIATI. *Il concetto di giuridicità in San Tommaso d'Aquino.* Terza ristampa. — Milano, Vita e Pensiero, 1951 ; in 8, 225 p. L. 1400.

L'édition précédente (1944) de cet important ouvrage de Mgr O. a été recensée en son temps (cf. *Bull.* V, n° 476). Cet écrit a été suivi bientôt de deux autres, l'un plus historique (cf. *Bull.* V, n° 477), l'autre plus philosophique, et a suscité maintes discussions. Mgr O. se propose de présenter une refonte de cet ouvrage. Mais, en attendant, les éditeurs viennent de faire un troisième tirage, qui ne fait que reprendre le texte de l'édition de 1944. O. L.

1501. J. DE VRIES S. J. *Das Problem der Naturgesetzlichkeit bei Thomas von Aquin.* — Scholastik 20-24 (1949) 503-517.

Le P. de V. fait remarquer, à juste titre, que saint Thomas n'emploie le terme de *lex naturalis* qu'à propos de l'ordre moral. Et cependant toute sa philosophie est basée sur le concept d'ordre naturel. Le P. de V. expose très clairement les vues du saint docteur sur cet ordre universel. Et d'abord, en ce qui intéresse ce que nous appelons aujourd'hui les lois physiques : il s'agit pour saint Thomas du mode constant d'agir des êtres dont l'activité est déterminée *ad unum* en vertu de leur forme substantielle d'où procède une inclination naturelle vers la fin qui leur convient. A un degré mitoyen s'élève l'inclination naturelle des êtres doués de connaissance sensible : chez les animaux l'*appetitus naturalis* est dirigé par l'*aestimativa* qui témoigne déjà d'une certaine indétermination, puisque l'*appetitus* changera de direction, — mais nécessairement, — si son objet change. Et au degré supérieur se place l'appétit rationnel dirigé par la raison pratique, laquelle a pouvoir de faire changer elle-même son propre objet, et cela sous l'empire des facultés appétitives. Ici il ne s'agit plus de nécessité physique, mais de nécessité morale ou d'obligation.

Il était évidemment impossible de tout dire en si peu de pages. Il eût été cependant instructif de noter que, même dans le mécanisme de l'acte libre, saint Thomas admet un certain déterminisme, à savoir entre le choix de la volonté et le jugement pratique qui le précède immédiatement ; déterminisme qui laisse intact le libre arbitre, puisque ce jugement pratique est tout pénétré de l'influence des facultés appétitives. Il eût été de même intéressant de signaler que, dès son premier écrit (*In IV Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1), saint Thomas a proposé une lumineuse synthèse de la loi naturelle qui régit à la fois la nature physique, animale et rationnelle. O. L.

1502. J.-M. PARENT O. P. *Les vertus morales infuses dans la vie chrétienne.* — Théologie, cahiers II-III (voir *Bull.* VI, nº 1489) 179-223.

Large et solide exposé des textes de saint Thomas concernant l'organisme de la vie surnaturelle : la grâce, les vertus en général, les vertus théologales et les vertus morales infuses définies comme spécifiquement différentes des vertus morales acquises.

Le P. P. a exposé fidèlement les textes de saint Thomas, spécialement concernant ce dernier point. Nous eussions cependant désiré (p. 197-198) un commentaire plus approfondi de *Ia IIae*, q. 63, a. 3. Saint Thomas y dit expressément que les vertus morales infuses sont aux vertus théologales ce que des effets sont à leurs causes. Or, si l'effet n'est pas spécifiquement distinct de sa cause, comment, en bonne logique, saint Thomas peut-il écrire que les vertus morales sont spécifiquement distinctes des vertus théologales ? O. L.

1503. M. SANCHEZ O. P. *De imperfectione morali.* — Angelicum 27 (1950) 73-80.

Le P. S. fait l'exégèse de saint Thomas *De verit.*, q. 23, a. 8, ad 4um, et conclut que ce texte ne peut être apporté en faveur de la thèse qui prône l'existence de l'imperfection morale, distincte du péché véniel. O. L.

1504. C. MAJDANSKI. *Le rôle des biens extérieurs dans la vie morale d'après saint Thomas d'Aquin.* Thèse présentée à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg (Suisse). — Vanves, Imprimerie franciscaine missionnaire, 1951 ; in 8, XIII-136 p.

Bonne synthèse des vues de saint Thomas d'Aquin, — d'ailleurs bien connues, — sur la finalité des biens extérieurs. Par là, on entend les réalités inférieures à l'homme qui sont nécessaires ou immédiatement utiles à sa vie corporelle. En tant que nature raisonnable, l'homme y a droit ; comme nature corporelle, il en a besoin. C'est donc à titre d'instruments qu'ils sont intégrés dans l'ordre moral, où ils sont d'ailleurs les derniers en dignité. Mais l'homme peut en abuser, soit en y constituant sa fin dernière, soit en les utilisant mal. De là la nécessité de vertus qui en règlent l'usage ; qu'il s'agisse de régler les passions qui les concernent (libéralité, avec les deux vices opposés, l'avarice et la prodigalité ; et magnificence, en cas d'abondance), qu'il s'agisse des droits d'autrui (justice et les vices opposés), ou qu'il s'agisse de l'exercice de la charité (miséricorde, bienfaisance, aumône). Une certaine abondance des biens extérieurs est nécessaire à la vie morale ; de là la légitimité des fonctions qui ont pour objet le lucre. Tout ce qui vient d'être dit concerne la situation normale des hommes exerçant le droit légitime de propriété. Cependant, saint Thomas a envisagé aussi la valeur morale de la vie religieuse qui renonce à ce droit naturel en vue de fins supérieures. Et c'est ainsi que M. M. conclut sa dissertation. Au sujet de l'aumône, M. M. ne dit pas si, d'après saint Thomas, le riche doit donner tout son superflu, et il ne se prononce pas ouvertement sur le problème de savoir dans quel sens elle est un devoir de justice. O. L.

1505. J. Höffner. *Die behördliche Preisfestsetzung im Urteil der Scholastik.* — Trierer theol. Zeitschr. 57 (1948) 220-228.

M. H. reprend ici quelques idées déjà exposées dans son ouvrage *Wirtschaftsethik und Monopole im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert*, Iéna, 1941 (voir *Bull.* IV). Les partisans de l'économie dirigée ne peuvent, quoi qu'on ait dit, se réclamer des scolastiques. Aucun texte ne peut être cité qui défende cette théorie du point de vue moral. Au contraire, S. Thomas, par exemple, suppose toujours la liberté des transactions commerciales. Ce n'est guère que dans le courant nominaliste, — dans le *Tractatus de contractibus* d'Henri de Langenstein ou le *Comment. Sent.* de Gabriel Biel, — et aussi chez Luther qu'on rencontre une tendance favorable à la fixation administrative des prix. Les auteurs qui participent au renouveau de la scolastique au XVIe siècle, les Espagnols en particulier, ne montrent guère que scepticisme à cet égard : qu'elle se fasse par intervention administrative ou qu'elle résulte de monopoles privés, la détermination arbitraire des prix n'offre pour eux que des inconvénients. H. B.

1506. D. L. Greenstock O. P. *St. Thomas and Christian Perfection.* — Thomist 13 (1950) 1-15.

Le P. G. commente judicieusement, à l'aide d'autres textes de saint Thomas, l'exposé de *IIaIIae*, q. 184, sur la perfection chrétienne et les distinctions entre perfection *in se* et *in particulari*, entre perfection *essentialis* et *accidentalis*. Le sujet est repris et approfondi dans une étude analogue parue presque en même temps (voir *Bull.* VI, no 858). O. L.

1507. Z. Alszeghy S. J. *Methode und Lehrrichtung der Summe « Omnis theologica speculatio » (Cod. Vat. lat. 4305).* — Gregorianum 32 (1951) 80-102.

Le P. A. a déjà consacré un article à la Somme *Omnis theologica speculatio* de

Vat. lat. 4305 (voir *Bull.* VI, nº 546). Il examine ici comment l'auteur anonyme utilise ses sources et la doctrine qu'il y puise. Manquant d'originalité, cet écrivain emploie Albert le Grand pour ce qui a trait aux sciences naturelles. A la Somme dite d'Alexandre de Halès il reprend son plan et les données de théologie positive. Il adopte l'aristotélisme de saint Thomas et le suit en théologie spéculative, notamment sur les points alors discutés. Le P. A. indique le plan, la division et le contenu de l'œuvre. Il examine sa position sur les divers problèmes, en la comparant à celle de ses modèles. L'auteur, qui enseignait sans doute à une école conventuelle en Allemagne, est un théologien moyen, contemporain du Docteur angélique, dont il ignore pourtant encore la Somme théologique. H. P.

1508. G. Verbeke. *Guillaume de Moerbeke traducteur de Jean Philopon.* — Revue philos. Louvain 49 (1951) 222-235.

On sait que Guillaume de Moerbeke a traduit en latin, au moins partiellement, le livre III du Commentaire de Jean Philopon sur le *De anima* d'Aristote (voir *Bull.* II, nº 800). M. V. vient de trouver un extrait du livre I du même ouvrage. Par les caractéristiques de la version, il montre que c'est bien l'œuvre de Guillaume. Elle doit être postérieure à 1268. M. V. édite critiquement ce fragment (p. 227-235) d'après 6 mss, surtout d'après *Tolède Cathédr. 47-12*, qu'il suit en général. Deux ou trois témoins, probablement enfouis au delà du rideau de fer, lui ont échappé. H. P.

1509. M. Grabmann. *Das Weiterleben und Weiterwirken des moraltheologischen Schrifttums des hl. Thomas von Aquin im Mittelalter.* — Aus Theologie und Philosophie (voir *Bull.* VI, nº 1462) 64-83.

Ces quelques pages d'histoire littéraire donnent un excellent aperçu des écrits de la fin du XIII[e] siècle et du XIV[e] siècle ayant subi l'influence de saint Thomas moraliste. Mgr G. s'attache surtout aux maîtres dominicains d'Italie : Jean Balbi de Gênes, Fra Remigio de' Girolami, Albert de Brescia, Raynerius de Pise, Barthélemy de Pise et, au XV[e] siècle, saint Antonin de Florence. Parmi les dominicains allemands, on trouve cités Ulrich de Strasbourg, Jean de Fribourg, Gérard de Sterngassen et autres, adonnés davantage aux questions pratiques. Parmi les maîtres franciscains, à signaler surtout l'anonyme d'Asti en Piémont. O. L.

1510. M.-B. Gillon O. P. *Le sacrifice pour la patrie et la primauté du bien commun chez les premiers thomistes.* — Revue thomiste 49 (1949) 242-253.

Pages très instructives nous montrant les théologiens de la fin du XIII[e] siècle et du XIV[e] aux prises avec le thème aristotélicien selon lequel le bon citoyen sacrifie sa vie pour sa patrie. Les avis sont partagés. A la suite de Guillaume d'Auxerre, le franciscain Eustache d'Arras, l'ermite de Saint-Augustin Jacques de Viterbe et plus tard le dominicain Durand de Saint-Pourçain nient ce devoir. En sens contraire, Godefroid de Fontaines, à la suite de saint Thomas, et plus tard Capréolus le souligneront. O. L.

1511. F. Alessio. *Sulla leggenda di Averroè empio.* — Rivista rosminiana 45 (1951) 143-147.

A la suite de L. Gauthier, *Ibn Rochd* (Paris, 1948), M. A. montre comment s'est répandue dans le moyen âge latin la légende d'un Averroès impie. Il recherche avec un peu plus de détail les sources du *De erroribus philosophorum*, mais il en ignore l'édition critique publiée par J. Koch en 1944 (voir *Bull.* V, nº 227) et sa restitution définitive à Gilles de Rome. H. B.

1512. P. G. Caron. *La démission du pape dans la législation et dans la doctrine canonique du XIIIe au XVe siècle.* — Diritto ecclesiastico 62 (1951) 60-67.

La question de la légitimité de l'abdication papale fut surtout agitée à deux époques : au XIIIe siècle, après la renonciation de Célestin V ; à la fin du XIVe et au début du XVe, à l'occasion du Grand Schisme (dont M. C., p. 63, place la fin en 1449 !). Certains arguaient de l'indissolubilité du mariage entre le pape et l'Église pour conclure à l'illégitimité d'un divorce. Poussé par le désir de répondre aux attaques dont son élection était l'objet, Boniface VIII promulgua la constitution *Quoniam*, qui proclamait le droit du pape de se démettre. Les canonistes, en général, défendirent cette doctrine. M. C. cite l'exemple de Guy de Baisio, Gilles de Rome, Augustin Trionfo, Jean André. À l'époque du Grand Schisme, la question se rattachait à la solution par la *via cessionis*, et chez certains, comme Jean d'Imola et Dominique de San Gimignano, s'y greffait l'idée de la supériorité du concile sur le pape. H. B.

1513. L. Thorndike. *Manuscript versus Incunabulum.* — Mélanges Louis Halphen (voir *Bull.* VI, nº 1356) 693-699.

Les premières éditions n'ont pas toujours respecté le texte des œuvres qu'elles voulaient répandre. Des adaptations et des coupures ont souvent été introduites par les éditeurs. Aux nombreux exemples qu'il a déjà relevés de cette pratique, qui doit rendre prudent dans l'utilisation des incunables, M. Th. en ajoute quelques-uns tirés de traités astrologiques des XIIIe et XIVe siècles. Des citations d'auteurs arabes qui se rencontrent dans les manuscrits de ces traités (des *Flores* d'Albumazar dans un traité anonyme sur la comète de 1338 ; du *De mundo vel seculo* d'Abraham Avenezra dans un traité de Geoffroy de Meaux sur la comète de 1337 ; du commentaire d'Haly ibn Ridwan sur le *Centiloquium* du Pseudo-Ptolémée dans le traité de Gilles de Lessines à propos de la comète de 1264) sont absentes des éditions incunables de ces traductions latines ou ne s'y retrouvent que fortement abrégées. H. B.

1514. J. Beneyto Pérez. *La concepción jerárquica de la sociedad en el pensamiento medieval español.* — Revista internac. Sociología 5, I (1947) 177-186.

M. B., à qui de nombreux travaux ont rendu familière la pensée politique espagnole du moyen âge, esquisse une vue d'ensemble de celle-ci touchant l'organisation hiérarchique de la société. Les *Partidas* d'Alphonse X distinguent trois états : les *oradores* ou clers, les *labradores* ou paysans, les *defensores* ou chevaliers. L'essentiel de cette division tripartite se retrouve aussi bien en Catalogne chez François Eiximenis et au Portugal dans le *Leal conseilhero* du roi Édouard, qu'en Castille chez don Jean Manuel, dans la glose du *Regimiento de principes* de Gilles de Rome par Jean García de Castrojeriz, ou encore dans le *Doctrinal de caballeros* d'Alphonse de Carthagène, évêque de Burgos. Les variantes prin-

cipales, — par exemple l'apparition des marchands à côté des paysans, — s'introduisent sous la pression des circonstances économiques. La féodalité, en Espagne pas plus qu'ailleurs, n'a pas joué un rôle important dans la conception hiérarchique de la société. Celle-ci découlait des idées répandues dans tout le moyen âge, qui calquaient la société sur l'ordonnance de l'univers créé ou de la cour céleste. Sans entrer dans les précisions, M. B. souligne l'influence prépondérante du Pseudo-Denys et de Jean de Salisbury. H. B.

XIVe s. **1515.** J. M. LENHART O. F. M. Cap. *Franciscana Notes.* — Franciscan Studies 6 (1946) 231-235.

Une de ces notes souligne le caractère international des études au moyen âge, en prenant comme exemple la province franciscaine de Strasbourg aux XIVe et XVe siècles. Des étudiants de tous pays et de tous ordres religieux y affluent, tandis que ceux de la province visitent les grandes universités d'Europe. Le franciscain Thomas Murner († 1530) étudie ainsi successivement à Fribourg-en-Brisgau, Paris, Fribourg, Cracovie, Cologne, Rostock, Prague, Fribourg, Rome, Venise, Cracovie et finalement de nouveau Fribourg.

Une seconde note décrit l'édition du *Decachordum christianum* de Marc Vigerius, franciscain, cardinal en 1505. Cette édition de luxe, ornée de gravures par Florio Vavassore, sortit en 1507 des presses du juif allemand Jérôme (Gerson ben Moses) Soncino, établi à Fano depuis 1503. H. B.

1516. A. TRUYOL Y SERRA. *La filosofía jurídica y social en la crisis del mundo medieval.* — Revista internac. de Sociología 5 (1947) n° 19, 135-153 ; n° 20, 457-484 ; 6 (1948) n° 21, 171-198 ; 7 (1949) n° 25, 119-126 ; n°s 26-27, 215-245.

L'époque étudiée va du XIVe au XVIe siècle. La crise du monde médiéval s'ouvre, pour M. T., avec la décadence des deux pouvoirs universels du moyen âge : la papauté et l'empire. Après la synthèse thomiste du XIIIe siècle, où sur la base des notions de loi éternelle, naturelle et positive s'épanouit un système social qui n'est que le reflet de la hiérarchie providentielle de l'univers, des forces centrifuges commencent à disloquer le bel édifice. Au début du XIVe siècle, l'autorité de l'empereur est minée à la fois par ses luttes contre la papauté et par l'éveil des nationalités ; celle de la papauté sera ébranlée par le Grand Schisme et les théories conciliaires. En morale politique, après les manifestations extrêmes de la théocratie du *De ecclesiastica potestate* de Gilles de Rome et de la bulle *Unam sanctam* d'une part, de la monarchie universelle de Dante d'autre part, l'intellectualisme thomiste est éclipsé par le volontarisme scotiste et occamiste. L'affaiblissement de la papauté suscite un certain nationalisme religieux, éveille des mouvements hétérodoxes comme ceux de Wiclif et de Hus, provoque la formulation plus nette de la supériorité du concile. M. T. consacre de bonnes pages à la figure de Nicolas de Cues, dont il souligne le caractère de transition. Il marque aussi avec raison la complexité du phénomène de la Renaissance et de ses incidences sur les théories sociales. La caractéristique de la Renaissance espagnole est, selon lui, d'avoir réussi une harmonieuse fusion entre humanisme et esprit chrétien. Sur les trois représentants les plus qualifiés de cette harmonie étudiés ici, un seul sans doute est Espagnol : Louis Vives, les deux autres étant Érasme et More. Mais le moralisme politique et le pacifisme intégral d'Érasme relèvent plus d'une attitude personnelle que des institutions. Les problèmes du droit de propriété, du secours envers les pauvres, de la licéité de la guerre sont

envisagés par Vives d'un point de vue beaucoup plus social. Par ailleurs son universalisme dépasse les frontières de l'*Utopie* de More, dont le programme d'organisation sociale reste insulaire et commandé par les conditions de vie en Angleterre à cette époque. H. B.

1517. F. Vandenbroucke O. S. B. *The Divorce of Mysticism from Theology.* — Life of the Spirit 5 (1950-51) 158-166, 295-305.

Traduction anglaise de l'article recensé *Bull.* VI, no 875.

1518. G. Le Bras. *Boniface VIII, symphoniste et modérateur.* — Mélanges Louis Halphen (voir *Bull.* VI, no 1356) 383-394.

M. Le B. trouve qu'en général les historiens se sont montrés trop sévères pour Boniface VIII. Il veut marquer ici, chez ce pape accusé d'intransigeance et d'absolutisme, une certaine inclination à la « consonance » et à la « mesure ». Il faut pour cela envisager le personnage à la lumière de l'ensemble de ses actes, non de quelques proclamations officielles ou d'épisodes isolés de sa carrière. Son œuvre de pacificateur, de législateur, — même dans les bulles *Clericis laicos* et *Unam sanctam*, — est d'un adroit compositeur, soucieux de paix et de « symphonie ». Les exemples de sa modération ne manquent pas : il freine plutôt qu'il accélère la centralisation de la dispense et l'usage des provisions apostoliques ; il vise à élever la dignité des clercs plutôt que leur statut juridique ; il cherche un règlement équitable au conflit entre réguliers et séculiers ; dans les questions d'empêchements de mariage, ce ne sont pas toujours aux opinions les plus strictes que vont ses préférences.

On souhaite que M. Le B. développe cette esquisse, sinon d'une réhabilitation, du moins d'une meilleure appréciation de la figure complexe de Boniface VIII.

H. B.

1519. F.-M. Delorme O. F. M. *Notice et extraits d'un manuscrit franciscain.* — Collectanea francisc. 15 (1945) 5-91.

Le P. D. présente une analyse très attentive de nombreux écrits conservés dans *Rome Archives du Coll. S. Isidore 1/146* (fin du XVe s.). Les 7 premiers intéressent la liturgie, la pratique religieuse et la vie intérieure franciscaine ; plusieurs d'entre eux sont de saint Bonaventure. Les écrits 8-12 sont les plus importants et, sauf un, sont restés inédits : ils émanent du parti de la Communauté, à la veille du concile de Vienne (1312) sous Clément V : le traité *De usu paupere* ; une réponse à 12 objections faites contre la doctrine de ce traité : la plupart de ces objections sont empruntées à la réplique qu'Ubertin de Casale venait d'opposer à ce traité ; un petit traité sur deux points de discipline et d'organisation religieuse ; la seconde partie du traité *Religiosi viri*, émanant comme le *De usu paupere*, du parti de la Communauté en réponse au *Rotulus* d'Ubertin de Casale ; la seconde partie de la réponse faite par ce parti à la réplique qu'en avait donnée Ubertin. Un 13e écrit, rédigé sous Jean XXII, est un plaidoyer de la Communauté pour justifier ses attaques antérieures contre Pierre Jean Olivi. On devine l'intérêt de ces documents pour l'histoire si mouvementée de l'ordre franciscain au début du XIVe siècle. Le P. D. édite, avec notes critiques, tout ce qui était inédit ; quant au premier, le *De usu paupere*, déjà édité d'après deux autres manuscrits, il le réédite en tenant compte du ms. qu'il vient d'analyser.

O. L.

1520. J. C. FUTRELL S. J. *Dante's Cato.* — Classical Bulletin 28 (1951-52) 7-9.

Pourquoi, parmi tous les grands hommes de l'antiquité païenne, Dante a-t-il choisi Caton, non seulement pour le sauver de l'enfer, mais pour l'introduire au paradis après le jugement dernier ? Ce traitement de faveur est d'autant plus étrange qu'on sait le sort rigoureux réservé par Dante aux suicidés. Le P. F. rappelle quelques-unes des nombreuses réponses qui ont été faites à cette question et tâche de trouver une explication dans la réputation de juste qui entourait Caton, connu surtout à travers Lucain et Plutarque. Dante le représente revêtu à un degré éminent des quatre vertus cardinales et dans la *Monarchia* II, 5, son suicide devient un sacrifice à la cause de la liberté. Il reste, selon le P. F., que Dante a dû avoir conscience de faire ici un accroc aux exigences de la morale chrétienne, et il ne pouvait ignorer que S. Augustin avait formellement condamné le suicide de Caton d'Utique. H. B.

1521. M. OSTAN. *La foi de Dante Alighieri dans la « Divine Comédie ».* — Revue Univ. Ottawa 21 (1951) 95-112.

Rien de neuf, ni de très précis, dans cette étude qui décrit symboliquement la purification progressive de la foi de Dante au cours de son voyage aux trois royaumes de l'au-delà. H. B.

1522. H. S. DENIFLE O. P. *Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts.* Beitrag zur Deutung ihrer Lehre. Aus dem literarischen Nachlass herausgegeben von O. SPIESS O. P. (Studia Friburgensia, Neue Folge, 4). — Freiburg i. d. Schw., Paulusverlag, 1951 ; in 8, XXXII-246 p. Fr. 13.

Le P. Denifle mourait en 1905, laissant une abondante production scientifique, mais aussi de nombreuses notes manuscrites. Après un demi-siècle environ, le P. S. publie un dossier réuni par le P. D. et regardant l'interprétation à donner aux expressions, parfois très hardies comme on le sait, des mystiques dominicains rhénans du XIVe siècle, Maître Eckhart, Henri Suso et Jean Tauler. Le P. D. y examine leurs expressions sur le caractère extraordinaire de la vie mystique, sur la connaissance mystique, sur le siège de cette connaissance, sur son caractère immédiat et sur l'intériorité de l'union de l'esprit humain avec l'Esprit de Dieu. Il y discute de façon très approfondie, les interprétations des auteurs de l'époque, et de ce point de vue la publication présente perd un peu de l'attrait que la compétence du P. D. en la matière défrichée donne encore aujourd'hui sans conteste à ce volume. L'éditeur a ajouté des titres et des sous-titres quand la clarté de l'exposé le demandait. Il a complété les références et parfois les citations. Il a corrigé çà et là le texte mal rédigé du P. D. Il a indiqué les références aux éditions plus récentes des mystiques étudiés (surtout pour Jean Tauler, d'après F. Vetter). Il a ajouté, le cas échéant, des éclaircissements dus au P. D. lui-même mais provenant d'autres travaux, parfois inédits encore. Si l'on ajoute que le P. D. s'était surtout appuyé sur Tauler, on aura une idée de ce que contient ce volume. F. V.

1523. G. THÉRY O. P. *Le « Benedictus Deus » de Maître Eckhart.* — Mélanges J. de Ghellinck (voir *Bull.* VI, nº 1319) 905-935.

On donne ce nom à « un groupe de deux opuscules latins de Maître Eckhart, rédigés originellement en allemand, dont l'un a pour titre *Das Buch der göttlichen Tröstung, Livre de la divine consolation*, et l'autre *Von den edlen Menschen, De l'homme noble* ». Un seul ms. contient ces opuscules, *Bâle Univ. B. IX. 15*; ce ms. fut déjà édité par F. Pfeiffer, puis plus tard par Ph. Strauch (3e éd. en 1933). Il fut aussi traduit en allemand et fit l'objet de plus d'une monographie. Le P. T. y ajoute la sienne. Il cherche à déterminer, d'après les indications fournies par le *De ignota litteratura* de Jean Wenck, quelle est la *regina Ungarie, soror ducum Austriae* à laquelle est destiné l'opuscule ; il s'agirait d'Agnès, deuxième femme d'André III, veuve en 1301 et morte en 1364 à Königsfelden. L'opuscule fut écrit sans doute après l'assassinat de son père Albert Ier en 1308. Cherchant ensuite à situer le *Benedictus Deus* dans le *curriculum vitae* d'Eckhart, le P. T. croit pouvoir le mettre en liaison avec la période où Eckhart fut vicaire général de Bohême (1307-11). Ajoutons que le P. T. n'avance rien qu'il ne prouve au préalable. Vraiment de tels travaux nous font « sortir de la fantaisie pour entrer dans l'histoire ». F. V.

1524. B. SCHOFIELD. *The Manuscript of a Fourteenth Century Oxford Franciscan.* — British Museum Quarterly 16 (1951) 36-37.

Il s'agit de l'ancien *Phillipps 8336*, devenu depuis peu *Brit. Mus. Addit. 46919*, bien connu surtout des romanistes pour conserver plusieurs pièces importantes de la littérature anglo-normande. Il appartint à Guillaume Herebert et est en partie de sa main. Ce franciscain, qui étudia à Oxford, puis à Paris, pour revenir ensuite à Oxford et y succéder vers 1318 à Guillaume d'Alnwick dans la chaire de théologie, a joui d'un grand renom comme philosophe et prédicateur. Il mourut à Hereford vers 1333. Des quelque 80 pièces que contient le ms., signalons celles qui se rattachent à la littérature moralisante, dont cinq sermons de Guillaume Herebert lui-même et le schéma de plusieurs autres. H. B.

1525. J. BIGNAMI-ODIER, G. LEVI DELLA VIDA. *Une version latine de l'Apocalypse syro-arabe de Serge-Bahira.* — Mélanges Archéol. Hist. 62 (1950) 125-148.

Dans son *Liber ostensor* (*Vat. Rossian. lat. 753*), écrit dans les prisons d'Avignon, le franciscain Jean de Rupescissa († après 1356) parle d'un « livre du moine Serge ». Mme B.-O. et M. L. d. V. ont identifié cet écrit avec l'Apocalypse de Bahira, le précepteur légendaire de Mahomet, dont le texte latin se conserve dans *Paris Nat. lat. 2599*. Cette version latine représente une forme plus proche de l'original que les textes syriaque et arabe connus jusqu'ici. C'est un chaînon de plus dans l'histoire de l'influence de la littérature apocalyptique orientale sur l'Occident. Outre des détails sur sa transmission et un bref aperçu des idées eschatologiques de Jean de Rupescissa, on trouvera ici (p. 139-148) le texte de cette version latine : *Incipit liber Mariaon monachi de revelationibus factis Sergio Barre in Monte Synai...* H. B.

1526. E. J. ARNOULD. *Étude sur le* Livre des Saintes Médecines *du duc Henri de Lancastre, accompagnée d'extraits du texte.* — Paris, M. Didier, 1948 ; in 8, CCXVI-125 p.

1527. E. J. ARNOULD. « *Le livre de Seyntz Medicines* ». The Unpublished Devotional Treatise of Henry of Lancaster (Anglo-Norman Texts, 2). — Oxford, B. Blackwell, 1940 ; in 8, XV-244 p. Sh. 30.

Le duc Henri de Lancastre (1310-1361) écrivit en 1354 un *Livre de Seyntz Medicines*, sorte de traité moral en deux parties consacrées successivement aux plaies et aux remèdes spirituels, c'est-à-dire aux sept péchés capitaux et aux moyen de les surmonter. Ce *Livre* est contenu en deux manuscrits, l'un *Stonyhurst College* (sans cote), qui peut être daté de 1360 environ, et l'autre *Cambridge Corpus Christi Coll. 218*, de la fin du XIVe siècle. Le meilleur des deux est celui de Stonyhurst. M. A. en avait entrepris l'édition en France avant la guerre, mais celle-ci vint l'empêcher de mettre son projet à exécution sous sa forme primitive. C'est pourquoi il publia le texte du *Livre* en Angleterre, en 1940. Mais, n'ayant pu donner alors son introduction, il remit sur le métier le volume prévu en France et déjà partiellement composé ; c'est ce qui explique que le volume de 1948 ne contient que des extraits de l'édition et une introduction. Celle-ci est intéressante au point de vue historique, puisque M. A. y retrace la biographie d'Henri de Lancastre, et décrit par le fait même une bonne tranche de l'histoire de France et d'Angleterre au XIVe siècle. On y remarque aussi une étude des sources d'Henri (malgré son originalité, il eut des réminiscences d'autres traités semblables, ainsi que de la littérature médicale de son époque) et un examen philologique très soigné. F. V.

1528. B. Lavaud O. P. *L'œuvre mystique de Henri Suso.* Introduction et traduction. V. *L'Horloge de la Sagesse.* — Fribourg (Suisse), W. Egloff, 1946 ; in 12, 482 p.

Au moment où nous avons rendu compte des quatre premiers volumes de cette traduction (voir *Bull.* V, nº 1482), nous n'avions pas reçu le cinquième volume que nous présentons maintenant. Nous renvoyons à ce compte rendu antérieur le lecteur désireux de connaître les caractéristiques de cette traduction et les positions que le P. L. adopte dans les questions critiques débattues à propos de l'œuvre d'Henri Suso. F. V.

1529. K. Hannemann. *Antwerpener Fragmente einer deutschen geistlichen Prosahandschrift des 14. Jahrhunderts.* — Aus der Welt des Buches. Festgabe zum 70. Geburtstag von Georg Leyh dargebracht von Freunden und Fachgenossen (Zentralblatt f. Bibliothekswesen, Beiheft 75. — Leipzig, O. Harrassowitz, 1950 ; in 8, 287 p.) 55-64.

Une édition imprimée du Nouveau Testament grec, en possession d'un bibliophile anversois et datant du début du XVIe siècle, contient, incorporés à la reliure, des fragments d'un manuscrit en haut-allemand du XIVe siècle. M. H. décrit soigneusement le volume et les fragments, et reproduit ceux-ci en fac-similé. Il s'agirait d'un texte spirituel en prose, dont la date et la provenance ne peuvent être déterminées davantage. F. V.

1530. L. Garcia Rives. *Estudio de las traducciones castellanas de obras de San Isidoro.* — Revista de Archivos Bibliotecas y Museos 56 (1950) 279-320.

Laissant de côté les traductions modernes, signalons pour le moyen âge une traduction des *Étymologies* et une autre du *De summo bono.* La première date de la seconde moitié du XIVe siècle ; elle suit la distribution en titres et chapitres de l'œuvre originale, non la division en livres de la revision de S. Braulio ; elle est connue par *Escurial b. I. 13*, mais ne compte que 10 livres sur les 20 de l'ouvrage.

Assez fidèle, et même esclave de la lettre, dans les traités de grammaire, rhétorique, droit (le *De legibus* a été publié autrefois par R. Riaza ; voir *Bull.* I, n° 1182) et les étymologies, elle est beaucoup plus défectueuse dans les parties scientifiques, dont le traducteur n'a pas compris les termes.

Les cinq mss connus du texte castillan du *De summo bono* (*Madrid Nac. 405, 6970, 9504* ; *Escurial ç. II. 19* et *Z. IV. 24*) remontent tous à une traduction unique. M. G. apporte de bons arguments en faveur de l'opinion qui attribue celle-ci au chancelier de Castille, Pierre López de Ayala. Comme beaucoup de traductions de cette époque, elle est assez libre.

L'archiprêtre de Talavera, Alphonse Martínez de Tolède, a inséré également en traduction castillane quelques écrits de S. Isidore dans sa *Vida de San Isidoro.* M. G. édite l'un d'eux, le *Tratado de la oración,* d'après *Madrid Nac. 1178.*

H. B.

1531. C. Cordié. *Geoffrey Chaucer e Giovanni da Legnano.* — Lettere moderne 2 (1951) 82-85.

Dans les *Canterbury Tales* on trouve, joint à celui de Pétrarque, l'éloge d'un certain « Lynyan », dans lequel bien peu d'éditeurs et de commentateurs de Chaucer ont reconnu son contemporain, le juriste bolonais Jean de Legnano. A ce propos, M. C. indique les travaux les plus aptes à faire connaître la vie et les écrits de ce personnage, surtout son *Tractatus de bello* et son *De pace.*

H. B.

1532. M. Bindschedler. *Der lateinische Kommentar zum « Granum sinapis »* (Basler Studien zur deutschen Sprache u. Literatur, 9). — Basel, B. Schwabe, 1949 ; in 8, 247 p. et 2 pl. Fr. 14.

Le *Granum sinapis* est un petit poème écrit en moyen-haut-allemand, comprenant huit strophes de 10 ou 11 vers. Ce poème est d'auteur inconnu. W. Preger le situait vers 1250 ; F. Bech, qui décrivit et édita partiellement un des manuscrits de son commentaire latin, celui de *Zeitz Bibl. St. Michaeliskirche 347,* le croyait l'œuvre de Maître Eckhart. Il y a des parentés entre Eckhart et ces strophes d'inspiration assez nettement dionysiennes, mais Mlle B. ne les croit pas suffisamment contraignantes pour admettre cette thèse ; elle préfère rester dans le doute. Si l'auteur du poème est donc encore obscur, il faut en dire autant du commentaire latin qui est contenu dans le ms. de Zeitz, dans *Bâle Univ. B. IX. 24* et *Vienne Nat. lat. 4868.* Les citations permettent de situer ce commentaire au XIVe ou au XVe siècle. Mlle B. édite le commentaire de ce poème à la fois théologique et mystique (à la manière du Pseudo-Denys), d'après les mss de Bâle et de Vienne, et d'après ce qu'on peut savoir du ms. de Zeitz, aujourd'hui égaré (on peut espérer que ce n'est que momentanément, en raison des circonstances créées par la guerre), mais dont F. Bech publia quelques fragments (Zeitz, 1883). Elle fait suivre l'édition d'une série d'éclaircissements très précieux, qui révèlent sa connaissance étendue des sources patristiques et médiévales.

F. V.

1533. *De Spieghel der menscheliker behoudenesse.* De middelnederlandse vertaling van het *Speculum humanae salvationis,* naar het handschrift uitgegeven, ingeleid et toegelicht door L. M. Fr. Daniels O. P. (Studien en tekstuitgaven van Ons geestelijk erf, 9). — Tielt, Lannoo, 1949 ; in 8, lxv-275 p. Fr. 300.

Le *Speculum humanae salvationis* fut un des recueils de méditations les plus connus au moyen âge. On en compte 205 copies latines et 47 de traductions en diverses langues. Deux de ces traductions ont été faites en moyen néerlandais, une en prose et l'autre en vers. Le P. D. a entrepris de publier intégralement la traduction versifiée, contenue dans le seul ms. *Londres Brit. Mus. 11575.* Il décrit au préalable ce ms. ainsi que celui qui contient la traduction du *Speculum* en prose (*Haarlem Frans Hals-Museum Costeriana-Verzameling*). L'original du *Speculum* parut sans doute en 1324 et est l'œuvre probable d'un dominicain allemand. La traduction néerlandaise en vers est due vraisemblablement à un West-Flamand, à la fin du XIVe ou au début du XVe siècle. La traduction en prose a été copiée en 1464, et le P. D. en reproduit le chapitre V, qui fait défaut dans le manuscrit de Londres. L'édition est précédée de nombreuses indications sur les sources du *Speculum*, son caractère, ses rapports avec la catéchèse et l'art de l'époque ; elle s'accompagne d'indications sommaires destinées à rendre son texte intelligible au lecteur moderne, et d'un apparat des sources. F. V.

1534. D. W. ROBERTSON Jr., B. F. HUPPÉ. *Piers Plowman and Scriptural Tradition.* — Princeton, Princeton University Press, 1951 ; in 8, XIII-259 p. Doll. 4.

Les auteurs de ce volume clair et bien mené ont écrit un commentaire très intéressant du « texte B » du poème connu sous le nom de *Piers Plowman.* Ils ont cherché dans les sources scripturaires et patristiques (moins nettement dans la théologie médiévale) les textes qui permettent de dégager le symbolisme qui traverse cette œuvre. Cette recherche leur a permis de proposer ce qu'on pourrait appeler la clé du poème. Celui-ci (qui présente de réelles analogies avec la *Divine Comédie*, quoique les modes d'expression poétique n'atteignent pas, et de loin, la même vigueur) inclut une conception de l'Église, à la fois dans sa constitution dogmatique et dans les avatars de son histoire, tels au moins que ceux-ci se présentaient concrètement au regard d'un poète de la fin du XIVe siècle. F. V.

XVe s. **1535.** P. BREZZI. *Aspetti e figure della crisi della religiosità cattolica nel Quattrocento.* — Nuova Antologia 453 (1951) 142-160.

Vues générales sur la situation religieuse en Occident au XVe siècle. A côté des ombres de la décadence, M. B. souligne les différents aspects des efforts réformateurs. Le côté administratif et institutionnel, qui se rattache au mouvement conciliaire, est représenté surtout par Pierre d'Ailly, Jean Gerson et Nicolas de Cues. De nombreux traités dénoncent les abus et proposent des remèdes ; des légats sont envoyés dans diverses contrées pour promouvoir la réforme. Dans le domaine de la vie spirituelle un besoin de renouveau se fait aussi sentir, sous l'impulsion de la Congrégation de Windesheim. Il se propage dans d'autres milieux, grâce à l'action de personnages tels que Louis Barbo, Jean de Kastl. Les anciens ordres religieux font un effort de rajeunissement, de nouveaux apparaissent. Les sermons des grands prédicateurs du XVe siècle, Bernardin de Sienne, Jean Capistran, Vincent Ferrier, Antonin de Florence, Olivier Maillard, Geiler de Kaisersberg, permettent de se faire une idée plus juste du véritable état de la vie chrétienne à cette époque. H. B.

1536. JOAN CELE. *Duutsche Sermoenen.* Bloemlezing met inleiding door TH. J. DE VRIES. — Zwolle, W. E. J. Tjeenk Willink, 1949 ; in 8, VII-77 p. Fl. 1.80.

Jean Cele († 1417) fut l'un des premiers disciples de Gérard Groote. Ce fut lui, en particulier, qui l'accompagna dans son voyage à Groenendael ; il resta de ce fait, dans les milieux de la *Devotio moderna*, comme l'un des promoteurs les plus écoutés. Le ms. *Zwolle Stadarchief, serie II, 1* a conservé un recueil de 59 sermons, dont 46 au moins sont de Jean Cele. Il les prononça comme recteur de l'école de Zwolle, entre 1380 et 1415. M. de V. donne une courte biographie de Cele et décrit le manuscrit, à peu près contemporain et provenant de Zwolle, quoique certains détails linguistiques laissent deviner des influences brabançonnes sur son auteur. Il publie enfin, mais sans donner un caractère scientifique à ces pages finales, dix de ces sermons ou fragments de sermons, et quelques sentences extraites du même manuscrit. F. V.

1537. R. Sève. *Saint Vincent Ferrier à Clermont.* — Mélanges Louis Halphen (voir *Bull.* VI, n° 1356) 665-671.

Grâce à un registre de comptes de Pierre Boniface, cellérier du chapitre cathédral de Clermont (*Clermont, Arch. départ. du Puy-du-Dôme, 3 G, reg., 7e série, l. 3, c. 5*), M. S. peut prouver que S. Vincent Ferrier prêcha un avent à Clermont en 1416, et non en 1407 comme on l'affirme d'ordinaire. Ce document donne le thème des sermons prononcés du 22 novembre au 5 décembre. Par contre rien n'atteste que le maître dominicain ait également prêché un carême dans cette ville : la tradition erronée qui le lui attribue serait née de la simple présence, au couvent des Jacobins de Clermont, d'un manuscrit contenant des sermons de carême du saint. H. B.

1538. G. Hofmann S. J. *Päpstliche Gesandschaften für den Nahosten, 1418-1453.* — Studia missionalia 5 (1949) 45-71.

Pendant ces 35 années qui séparent le concile de Constance de la chute de Constantinople, les relations furent fréquentes entre Rome et l'Église grecque. On croyait que, sous la pression des circonstances, une réconciliation était possible. En se basant surtout sur les documents publiés dans ses *Epistolae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes*, I-III (Rome, 1940-46), le P. H. passe en revue les missions envoyées en Orient par Martin V, Eugène IV, le concile de Bâle et Nicolas V. Il énumère les légats, nonces et commissaires, expose les circonstances de leurs missions et leurs résultats. Rappelons quelques noms parmi les plus marquants : Jean Dominici O. P., Jean de Raguse O. P., André Chrysoberges O. P., Christophe Garatoni, Nicolas de Cues, Isidore de Kiev, Julien Cesarini. Le pontificat d'Eugène IV fut, à ce point de vue, le plus important, et le sommet de ces relations fut évidemment le concile de Florence. H. B.

1539. A. D. Menut. *The French Version of Aristotle's « Economics » in Rouen, Bibl. municipale, MS 927.* — Romance Philology 4 (1950-51) 55-62.

E. Van Moé a reconstitué naguère l'histoire de ce manuscrit richement enluminé (voir *Bull.* IV). Commandé en 1452 par les échevins de Rouen pour honorer la mémoire de Nicolas Oresme, ancien doyen du chapitre cathédral, il fut écrit par trois scribes différents, un pour la traduction des *Éthiques*, un autre pour celle des *Politiques*, un troisième pour celle des *Économiques*. Lorsqu'on voulut relier ces trois parties en un volume, on s'aperçut que le format des *Économiques* était

plus petit que le reste et l'on dut en faire exécuter une nouvelle copie sur plus grand parchemin. Le volume ne fut prêt qu'en 1455.

Tous ceux qui se sont occupés jusqu'ici de ce manuscrit, et M. M. lui-même (voir *Bull.* IV), ont attribué sans hésitation la traduction française de ces trois écrits d'Aristote à Nicolas Oresme. En examinant de plus près le texte des *Économiques*, M. M. vient de s'apercevoir que cette partie contient la traduction non d'Oresme, mais de Laurent de Premierfait, lequel l'exécuta, sans doute au début du XVe siècle, à la demande du duc Jean de Berry. H. B.

1540. L. Mourin. *Le sermon français inédit de Jean Gerson pour la Noël : « Puer natus est nobis ».* — Lettres romanes 2 (1948) 315-314 ; 3 (1949) 31-43, 105-145.

1541. L. Mourin. *Les sermons français inédits de Jean Gerson pour les fêtes de l'Annonciation et de la Purification.* — Scriptorium 2 (1948) 221-240 ; 3 (1949)59-68.

1542. L. Mourin. *Jean Gerson prédicateur français pour les fêtes de l'Annonciation et de la Purification.* — Revue belge Philol. Hist. 27 (1949) 561-598.

1543. L. Mourin. *Un sermon français inédit de Jean Gerson sur les anges et les tentations : « Factum est praelium ».* Étude et édition critique. — Rech. Théol. anc. méd. 16 (1949) 99-154.

M. M. a déjà publié les résultats de son enquête sur les manuscrits qui contiennent les cinquante-six sermons français connus de Gerson et en a publié six en un volume dont nous avons rendu compte (voir *Bull.* V, nº 820 et VI, nº 616). Il continue la publication de ces sermons français, mais les nécessités que lui imposent sans doute les éditeurs l'ont obligé à s'adresser à diverses revues, si bien que l'on se prend à déplorer une certaine dispersion. Par contre les mêmes causes l'ont sans doute amené, et c'est heureux, à se contenter d'exposés moins minutieux que ceux auxquels il s'était livré dans ses *Six sermons français inédits* M. M. procède en situant d'abord le sermon qu'il édite, avec le plus de certitude possible, dans le temps et aussi dans l'espace (lieu où il fut prononcé). Il donne alors la nomenclature des divers mss qui le contiennent, recherche le *stemma* qui rend le mieux compte de leurs dépendances, donne les raisons du choix d'un ms. de base pour l'édition et enfin édite le sermon avec grand soin, compte tenu des variantes des autres mss. Celui de Noël est de date inconnue ; il est édité d'après le texte de base de *Paris Nat. fr. 13318*, f. 54-73. Celui pour l'Annonciation, *Suscepimus*, daterait de 1396 ou 1397 et est édité d'après le même ms. de base, f. 84-93. Celui pour la Purification, *Ave Maria*, serait de peu antérieur à 1400 et est édité d'après le ms. de base *Paris Nat. fr. 24841*, f. 64-71. Enfin le sermon sur les anges et les tentations serait de 1393 et est édité d'après ce dernier ms., f. 54-64 ; M. M. joint à l'édition de ce sermon une longue analyse de ses caractéristiques littéraires et doctrinales. Un glossaire fait suite à l'édition des sermons sur les anges, sur l'Annonciation et la Purification. Enfin, l'article de la *Revue belge de Philol. et d'Hist.* donne une « esquisse historique et littéraire et quelques observations doctrinales » sur les deux sermons pour l'Annonciation et la Purification. F. V.

1544. P. Glorieux. *L'activité littéraire de Gerson à Lyon. Correspondance inédite avec la Grande-Chartreuse.* — Rech. Théol. anc. méd. 18 (1951) 238-307.

La dernière partie de la vie de Gerson, passée à Lyon de 1419 à 1429, ne fut pas complètement inactive littérairement parlant. On a conservé de lui, datant de cette période, une correspondance avec la Grande-Chartreuse encore inédite, dont Mgr E. Vansteenberghe projetait l'édition. Cette correspondance est contenue dans le ms. *Bâle Univ. A. VII. 32* et constitue une partie distincte du reste du ms., avec foliotation indépendante. La majorité de ces lettres, ou plutôt de ces réponses à des questions diverses sur des points de doctrine religieuse, de droit et de morale, est d'ordre confidentiel et a été adressé au Vicaire de la Chartreuse, Oswald de Corda. Ces lettres et ces consultations s'échelonnent de 1424 à 1429. La transcription du ms. de Bâle est peut-être à dater de 1429. Mgr G. les édite, en rectifiant éventuellement les erreurs de copiste ou l'orthographe, en donnant les sources et en les faisant précéder d'une lettre de Gerson au même Oswald qu'on peut lire dans E. Du Pin, *Opera* (Paris, 1606) I, c. 116, et datant d'avril 1424. F. V.

1545. W. L. Boldingh-Goemans. *Christine de Pizan, 1364-1430.* Haar tijd, haar leven, haar werken. — Rotterdam, Nijgh & van Ditmar, 1948 ; in 8, 299 p. et 11 pl. Fl. 14.50.

Le volume de Mme B.-G. se caractérise par une connaissance très étendue du milieu où vécut l'italienne Christine de Pizan, femme du notaire de Charles V et Charles VI de France, Étienne de Castel. Elle laissa une œuvre poétique (en français) assez considérable, où Mme B.-G. découvre une personnalité féminine sans pareille à l'époque. Elle en ferait volontiers un précurseur du féminisme moderne. Ce *Bulletin* de théologie se doit de retenir le nom de Christine de Pizan, non seulement parce qu'elle passa au couvent de Poissy les onze dernières années de sa vie, mais parce que son œuvre intéresse plus d'une fois l'histoire de la littérature spirituelle. On soupçonne Mme B.-G. de parfois s'égarer quand il lui faut décrire la vie conventuelle ; ainsi, p. 21, il lui arrive de traduire le vers de Christine *Or, à prime, me prends à rire*... par « Vang voor 't eerst te lachen aan ». F. V.

1546. M. Bertagna O. F. M. *Christologia S. Bernardini Senensis.* — Romae, Istituto storico dei Frati Minori Cappucini, 1949 ; in 8, XII-146 p. L. 500.

Édition en volume séparé des articles recensés *Bull.* VI, no 904. F. V.

1547. J. M. Lenhart O. F. M. Cap. *The Devotion of the Holy Name of Jesus and Superstition.* — Franciscan Studies 8 (1948) 79-81.

La dévotion au nom de Jésus ne fut approuvée qu'après des controverses dont les causes se découvrent dans les pratiques superstitieuses du moyen âge. Le P. L. rapporte à ce propos quelques exemples d'une foi excessive en l'efficacité miraculeuse de certains textes de la Bible. F. V.

1548. L. Cuesta. *La edición de las obras del Tostado, empresa de la Corona española.* — Revista de Archivos Bibliotecas y Museos 56 (1950) 321-334.

Par une documentation inédite, tirée surtout des Archives de Simancas, Mlle C. complète l'histoire de l'impression des écrits d'Alphonse Tostat entreprise

dès 1506 à l'instigation des rois catholiques, mais qui n'aboutit qu'en 1531 grâce à la volonté persévérante de Charles-Quint. Les manuscrits de l'œuvre imposante et variée du théologien de Salamanque et évêque d'Avila († 1455) furent envoyés à Venise, et ce fut Alphonse Polo, chanoine de Cuenca, qui, après Jean López de Vivero, plus connu sous le nom de « Doctor Palacios Rubios », fut chargé d'en négocier et surveiller l'impression. H. B.

1549. J. T. Minisci. *Un importante documento per la storia dei monasteri basiliani di Calabria e delle loro biblioteche nel secolo XV.* — Bollettino della Badia greca di Grottaferrata, n. s. 5 (1951) 137-147.

Parmi les manuscrits non encore catalogués de Grottaferrata, le P. M. fait connaître un *Liber visitationis apostolicae monasteriorum Ordinis S. Basilii factae in Regno Neapolitano MCCCCLVII.* Ce qui nous intéresse ici, c'est que ces procès-verbaux contiennent l'inventaire de la bibliothèque de chacun des 78 monastères visités. Témoignage important pour mesurer le degré de culture intellectuelle des moines calabrais à cette époque et pour suivre la transmission de la littérature grecque chrétienne dans le Sud de l'Italie. Le P. M. donne un aperçu des différents genres littéraires représentés : après les livres liturgiques, les écrits ascétiques et hagiographiques, l'Écriture sainte, ce sont les traités patristiques les plus nombreux. H. B.

1550. *Notable Accessions. Western Manuscripts.* — Bodleian Library Record 3 (1951) 281-282.

Parmi les manuscrits acquis récemment par la Bodléienne, notons le dialogue sur les dix commandements *Dives et Pauper*, du XVe s. C'est l'exemplaire dont s'est servi Pynson pour son édition de 1493. H. B.

1551. W. M. Landeen. *Gabriel Biel and the Brethern of the Common Life in Germany.* — Church History 20 (1951) fasc. 1, 23-36.

En se basant sur des travaux qui ne sont pas toujours les plus récents, M. L. résume ce que l'on sait de la carrière de Gabriel Biel. Il expose plus en détail la part importante qu'il prit, dans la dernière période de sa vie, à la diffusion des Frères de la vie commune en Allemagne méridionale. En 1468, il quitta sa charge de vicaire général et prédicateur de la cathédrale de Mayence pour se joindre aux Frères de Marienthal. Peu après il devint le premier recteur de Butzbach en Hesse, d'où il passa en 1477 à la fondation d'Urach en Wurtemberg. Après ses années d'enseignement à Tubingue, entre 1484 et 1492, il redevint prieur de la nouvelle maison de Schoenbuch. M. L. énumère les principales thèses de Biel dans son Commentaire des Sentences et analyse le *Tractatus de communi vita clericorum* d'après *La Haye Bibl. roy. 75. G. 58*, f. 1^{r}-21^{v}. H. B.

1552. E. Garin. *Bernardo Torini.* — Giornale critico Filos. ital. 30 (1951) 571.

M. G. signale dans *Florence Riccard. 930*, f. 26^{r}-31^{r}, une *Quaestio de reduplicatione corporum* de Bernard Torini, professeur de physique et de médecine à Pise entre 1476 et 1496. Cet opuscule, qui traite du mouvement et de la composition hylémorphique des corps, est une réplique à Jean Pic de la Mirandole. H. B.

1553. G. Spini. *Introduzione al Savonarola.* — Belfagor 3 (1948) 414-428.

M. S. constate que Savonarole continue à être écartelé par ses historiens, pour des raisons souvent étrangères à l'histoire : fut-il un rebelle hérétique, un réformateur orthodoxe, un précurseur de Luther, un démagogue, un ancêtre du Risorgimento, un représentant attardé d'un moyen âge dépassé ? En appelant de ses vœux la grande étude impartiale que mérite un tel sujet, M. S. précise de quel moyen âge il convient de rapprocher Savonarole. Il distingue chez lui l'influence de deux courants qui restent plutôt juxtaposés : la tendance qu'on peut appeler en gros joachimite, mélange de prophétisme eschatologique et d'aspirations rénovatrices qui continue à travailler les esprits, et la formation aristotélico-thomiste du théologien dominicain. Sans être un penseur, Savonarole a subi cependant l'empreinte de cette formation scolastique et c'est elle sans doute qui explique le conservatisme qui l'empêcha d'accorder en ce domaine ses désirs de réforme avec les exigences de la critique humaniste. H. B.

1554. C. C. Butterworth. *Savonarola's Expositions on the Fifty-First and Thirty-First Psalms.* — Library, Ser. V, 6 (1951-52) 162-170.

Les milieux réformés accueillirent avec faveur les *Expositiones* sur les psaumes 51 (*Miserere*) et 31 (*In te, Domine, speravi*) de Savonarole, qu'ils considéraient comme un précurseur. Ces ouvrages pénétrèrent en Angleterre avec les idées nouvelles et M. B. n'en compte pas moins de 11 éditions anglaises entre 1534 et 1541. Il s'attache à les décrire, à les comparer entre elles et à déterminer leur apparentement. Sa conclusion est que la version anglaise de ces deux *Expositiones* est l'œuvre de deux traducteurs différents. H. B.

1555. R. De Mattei. *Correnti economico-sociali nel Cinque e Seicento in Italia.* — Rivista internaz. Scienze sociali 59 (1951) 11-28. XVIe s.

Au XVIe siècle, deux courants doctrinaux se distinguent en Italie touchant l'organisation économique de la société. D'une part, l'opinion traditionnelle, basée sur la légitimité de la propriété et du gain, admet comme légitimes la possession et l'accroissement des richesses. L'État, chez Machiavel, doit respecter et protéger la propriété privée ; la liberté des citoyens de jouir des richesses honnêtement acquises est un gage de tranquillité et de prospérité sociales. Augustin Nifo et Guiccardini défendent, eux aussi, le bon usage des richesses et considèrent l'inégalité des biens comme inévitable. Mais à côté d'eux se dessine un autre courant, qui subit l'influence de la *République* platonicienne et plus concrètement de l'*Utopie* de Thomas More. Des auteurs, comme Antoine François Doni ou François Patrizi dans sa *Città felice*, ont l'attention attirée par les problèmes sociaux du temps, qu'ils repensent sur une base plus ou moins égalitaire, mettant en question le principe même du droit de propriété. H. B.

1556. J. Höffner. *Die Begründung der Völkerrechtswissenschaft durch die spanische Theologie des Goldenen Zeitalters.* — Trierer theol. Zeitschr. 56 (1947) 193-200.

On sait maintenant que Grotius n'est pas l'inventeur du droit des gens, mais qu'il s'est inspiré des théologiens espagnols du XVIe siècle. Ceux-ci, devant les problèmes posés par la conquête et la colonisation du Nouveau Monde, s'efforcèrent de préciser les principes moraux qui devaient régir les relations entre les peuples. François de Vitoria ne connaît encore le droit des gens que dans son

acception médiévale de droit fondamental, commun à tous les peuples. Suarez est le premier à souligner clairement son second aspect de norme des relations entre les peuples. C'est à lui que Grotius empruntera sa théorie du « droit entre les nations ». Il se réfère d'ailleurs continuellement aux *magistri Hispanorum*, qui sont surtout François de Vitoria, Diego de Covarruvias, Dominique Soto, Alphonse de Castro, Suarez. H. B.

1557. E. A. PEERS. *Studies of the Spanish Mystics*. Vol. I. Second edition, revised. — London, S. P. C. K., 1951 ; in 8, XVIII-388 p. Sh. 22.6.

La première édition de ce volume date de 1927 ; elle fut suivie de la publication d'un deuxième et d'un troisième tomes, qui, eux aussi, seront bientôt réédités. Les changements apportés à cette nouvelle édition, dit M. P., tiennent compte des travaux et des éditions de textes parus depuis 1927 ; ceci regarde surtout les récentes éditions des œuvres de saint Jean de la Croix, et dans une moindre mesure les autres auteurs dont traite ce volume. La bibliographie finale, comprenant 876 titres, est restée celle de 1927, mais M. P. se propose d'en donner une revision sérieuse lors de la seconde édition du troisième tome. Ajoutons que les auteurs étudiés en ce volume ne regardent pas tous le cadre chronologique de ce *Bulletin* : seuls saint Ignace de Loyola et François d'Osuna (M. P. a tenu compte dans sa revision des travaux du P. Fidèle de Ros O. F. M. Cap.) y entrent ; mais il va sans dire que ce volume consacré aux grands représentants du mysticisme espagnol du XVI[e] siècle est au moins aussi intéressant dans ses autres chapitres.

F. V.

1558. P. VOLK O. S. B. *Der Familienname des Abtes Johannes Trithemius*. — Archiv f. mittelrhein. Kirchengesch. 2 (1950) 309-311.

Au chapitre général de la Congrégation de Bursfeld en 1519, Jean Trithème est appelé « Cellers », que dom V. fait dériver de Zell sur la Moselle. Ce serait là son nom de famille. Par ailleurs, on sait par Trithème lui-même qu'il était né à 11 h. 33 dans la nuit du 1[er] au 2 février 1462, à Trittenheim et que son père s'appelait (de son lieu d'origine, sans doute) Jean de Heidenberg (aujourd'hui Heidenburg). H. B.

1559. G. CANTINI O. F. M. *I Francescani d'Italia di fronte alle dottrine luterane e calviniste durante il Cinquecento* (Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani, 3). — Romae, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1948 ; in 8, 174 p.

Le cadre géographique que le P. C. considère a restreint assez fortement l'étendue des renseignements qu'il recueille sur l'activité de l'ordre franciscain contre la réforme luthérienne et calviniste au XVI[e] siècle. Il a divisé son travail en deux parties, la première décrivant les mesures générales adoptées par les supérieurs franciscains face à l'hérésie, tant chez les mineurs de l'Observance que chez les conventuels et les capucins ; et la seconde donnant la liste des franciscains de chacune de ces trois branches qui, par la prédication ou la plume, combattirent l'hérésie. Le P. C. fournit les principaux renseignements biographiques et bibliographiques qui les regardent. Les pages finales sont consacrées aux quelques franciscains italiens qui subirent la contagion de la réforme et apostasièrent.

F. V.

1560. E. VALVEKENS O. Praem. *De inquisitie in de Nederlanden der zestiende eeuw* (Catholica, V, 1). — Brussel, De Kinkhoren, 1949 ; in 8, 347 p. Fr. 110.

Le regretté P. V. a écrit un livre dont le sujet déborde assez notablement le titre qu'il lui a donné. La première de ses deux parties en effet donne un aperçu synthétique sur les origines, l'histoire et la procédure de l'inquisition en général, et esquisse ensuite la façon dont furent menés quelques procès célèbres (Templiers, Jeanne d'Arc, Jean Hus, Jérôme Savonarole, Giordano Bruno, Galilée). La partie consacrée spécialement à l'inquisition dans les Pays-Bas du XVI[e] siècle traite successivement de son histoire dans les trente premières années, au moment où le luthéranisme acquit quelque faveur dans ces régions ; puis de la répression de l'anabaptisme, entre cette date et 1550 ; enfin des mesures prises en suite du décret porté par Charles-Quint en 1550. Quelques pages sur Luther et Calvin considérés comme inquisiteurs achèvent ce volume clair et bien mené, où l'on trouvera plus d'un document d'archives inédit jusqu'à présent. F. V.

1561. G. QUADRI. *Niccolò Machiavelli e la costruzione politica della coscienza morale.* — Firenze, La Nuova Italia, 1948 ; in 8, 254 p.

Cet essai sur le système politique de Machiavel se base sur le *Principe* et sur les *Discorsi* pour dégager quelle pensée morale a guidé leur auteur. M. Q. a l'avantage de situer au préalable Machiavel parmi les courants de pensée qui, à la fin du moyen âge, gardaient des traces de l'antiquité païenne et du christianisme (celui-ci essentiellement construit sur la « perversité » de la nature humaine). Rejetant l'origine divine du pouvoir papal et impérial, cherchant cependant les bases d'une morale capable de conduire les peuples à leur bonheur, croyant lui aussi à l'essentielle perversité de la nature humaine, Machiavel fait consister la vertu dans le triomphe sur les forces adverses. Cette dernière tâche incombe, sur le plan politique, à l'autorité, aux lois de laquelle se doit l'obéissance. Le problème qui se pose aussitôt est d'organiser cette autorité ; on sait que Machiavel ne voyait que le dilemme monarchie ou république. La situation concrète de chaque état doit déterminer laquelle de ces formes est la plus adaptée. C'est dans cette voie que Machiavel, dit M. Q., a cherché à construire une nouvelle conscience morale, celle qui prélude aux morales politiques de l'époque moderne. F. V.

1562. IACOPO SANNAZARO. *De partu Virginis.* Edizione critica a cura di A. ALTAMURA (Studi e testi umanistici, Serie II : Testi e documenti, 2). — Napoli, G. Casella, 1948 ; in 8, XV-75 p. L. 500.

Avant de le livrer à l'impression en 1526, l'humaniste napolitain Jacques Sannazaro avait gardé plus de vingt ans sur le métier son grand poème en trois livres *De partu Virginis.* Poli et repoli, copié et recopié, le texte s'en était déjà répandu avant de revêtir sa forme définitive. On en connaît 7 manuscrits (dont deux au moins, *Florence Laur. XXXIV. 44* et *Laur. Ashburn. 411* sont reconnus autographes par M. A.) et 3 éditions anciennes : Naples, mai 1526 ; Rome, décembre 1526 (parue sans doute à l'insu de l'auteur), et une édition clandestine antérieure, ne comprenant que le livre I[er], à Venise en 1520-23. Cette dernière représente la première ébauche du poème. Les manuscrits (sauf *Vienne Nat. lat. 3316*), avec leurs ratures et leurs additions, témoignent d'états intermédiaires du texte (que M. A. a tort d'appeler, p. X, « redazione definitiva », alors qu'il parle plus clairement, p. XII-XIII, de trois rédactions successives). Enfin,

l'édition de Naples fournit le texte définitif, de même que l'édition de Rome, dont le modèle serait, d'après M. A., le manuscrit de Vienne. Mais sur ce dernier point, on regrette que la comparaison des textes n'ait pas pu être poussée plus à fond, ce qui eût sans doute permis de négliger dans l'apparat bien des variantes qui ne paraissent être que des fautes ou des fantaisies orthographiques de copiste.

Le problème compliqué de la tradition textuelle se trouvant ainsi éclairci, M. A. a pris la sage décision de reproduire le texte de l'édition de Naples, le seul garanti par l'auteur lui-même. L'apparat critique permet de se rendre compte des états antérieurs et de suivre l'éclosion progressive du poème. Peut-être n'eût-il pas été difficile — ni superflu — de distinguer plus nettement, au moins pour l'autographe *Laur. XXXIV. 44*, les additions, corrections et suppressions successives de l'auteur. On eût pénétré davantage encore dans la manière de travailler de l'humaniste napolitain. H. B.

1563. G. Calisti. *CR de Iacopo Sannazaro, De partu Virginis. Edizione critica a cura di A. Altamura* (voir *Bull.* VI, n° 1562). — Giornale critico Letter. ital. 126 (1949) 312-317.

Mlle C., qui elle-même a étudié la tradition manuscrite du *De partu Virginis* (*Autografi e pseudo-autografi del « De partu Virginis »*, dans *Giornale critico Letter. ital.* 102, 1933, 48-72), se montre sévère envers l'édition de M. Altamura. Avec raison elle lui reproche de n'avoir pas tiré tout à fait au clair la question des rapports entre l'édition romaine de 1526 et le ms. *Vienne Nat. lat. 3316*. L'apparat critique manque de netteté et ne répond pas à des critères clairement établis. H. B.

1564. B. Croce. *Un libro di filosofia di Andrea Matteo d'Acquaviva.* — Quaderni della Critica 6 (1950) 241-242.

André Matthieu d'Acquaviva, duc d'Atri (1457-1529), en même temps qu'homme politique fut un lettré et un ami des humanistes. Le livre dont parle M. C. fut édité à Naples par son fils en 1526. Il comprend le texte grec de Plutarque, *De virtute morali*, et sa traduction latine par André Matthieu, avec un large commentaire du texte, véritable exposé de la philosophie antique, accompagné lui-même de deux longues digressions sur la musique et l'astronomie. H. B.

1565. E. Kurten O. F. M. *Franz Lambert von Avignon und Nikolaus Herborn in ihrer Stellung zum Ordensgedanken und zum Franziskanertum im besonderen* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 72). — Münster, Aschendorff, 1950 ; in 8, x-154 p. Mk. 8.80.

Le P. K. commence par donner un aperçu des controverses que le luthéranisme naissant entreprit contre les ordres religieux, et en particulier contre les diverses branches de l'ordre franciscain. On connaît les deux principaux ouvrages où Martin Luther fit ce travail de critique impitoyable : les *Themata de votis* (1521) et le *De votis monasticis iudicium* (1522). Le P. K. les analyse très soigneusement, avec le souci d'éviter toute polémique irritante, et en citant de longs extraits en traduction allemande (l'original latin se lit chaque fois en note). Ces publications eurent beaucoup d'influence, en particulier parmi les franciscains allemands qui eurent à déplorer une douzaine de défections consécutives. Le P. K. donne une courte esquisse biographique de ces derniers pour s'arrêter

enfin à l'un d'eux, François Lambert d'Avignon († 1530). Celui-ci surenchérit sur Luther et laissa, parmi une œuvre considérable, quatre opuscules où l'ordre franciscain se voit attaqué sévèrement. Il trouva cependant un contradicteur dans la personne du provincial franciscain de Cologne, Nicolas Herborn († 1535), qui lui aussi laissa une production abondante, dont plusieurs réponses à ces attaques diverses. Le P. K. décrit tous ces travaux et cherche à dégager les pensées maîtresses du débat en un chapitre final très intéressant : il les voit dans les rapports de ce qu'il appelle le « Franziskanertum » successivement avec l'Évangile, la pauvreté et ses propres privilèges. Certes, Luther autant que Lambert d'Avignon n'ont pas tout inventé : le P. K. rappelle opportunément que les critiques méprisantes de l'état religieux étaient devenues presque obligatoires dans le monde de la Renaissance humaniste ; mais il souligne néanmoins l'importance de ce débat dans le mouvement général des idées à l'époque. F. V.

1566. D. ROGERS. *St. John Fisher. An Unpublished Prayer to God the Father.* — Month 193 (1952) 106-111.

Les éditions des écrits de Fisher qui continuèrent à paraître en Angleterre et sur le continent du XVI[e] au XVIII[e] siècle attestent l'influence persistante du martyr anglais, surtout dans le domaine de la spiritualité. M. R. en dresse le bilan, puis édite, d'après l'autographe conservé dans les State Papers du Public Record Office, une prière écrite par Fisher sans doute peu de temps avant sa mort. Elle avait échappé à J. B. Mayor lors de son édition des écrits anglais de Fisher en 1876 (*Early English Text Society*). M. R. en a modernisé l'orthographe. H. B.

1567. M. M. PHILIPS. *Erasmus and the Northern Renaissance* (Teach Yourself History). — London, Hodder & Stoughton, 1949 ; in 12, XXV-236 p. Sh. 6.

Le caractère des travaux publiés dans la collection *Teach Yourself History* les empêche de renouveler entièrement le sujet qu'ils abordent. Cependant, un volume comme celui que nous présentons ici a le souci d'une information très étendue, et on peut le considérer comme une bonne introduction aux études érasmiennes. M[me] Ph., dont on se souvient du volume publié sous le nom de M[lle] MANN sur *Érasme et les débuts de la Réforme française* (Paris, 1934), n'a laissé de côté aucun des aspects de la physionomie d'Érasme, ni aucune de ses œuvres. Les analyses de ces dernières occupent la grande partie du volume et sont groupées en quelques sections : le legs du passé, la philosophie du Christ, le monde vu par Érasme, le gouvernement politique, la tragédie luthérienne, la « voie moyenne ». Si l'on peut déceler quelques tendances générales dans ce volume, ce serait son caractère non confessionnel et une certaine prépondérance accordée aux idées et à l'influence politiques d'Érasme. F. V.

1568. N. PETRUZZELLIS. *Erasmo pensatore.* — Bari, Adriatica Editrice, 1948 ; in 8, 191 p.

M. P. a écrit un essai d'interprétation de la personnalité d'Érasme qui ne peut manquer d'être apprécié. Son grand mérite a été de laisser parler Érasme lui-même et non les auteurs qui ont écrit sur lui, et de dégager ainsi les aspects divers qui composèrent cette personnalité. La conclusion de M. P. est en somme qu'Érasme fut un « lettré moraliste », mais il appuie sur le second mot de cette

définition. De ce point de vue, on comprend la grande place accordée par M. P. au moraliste, puis au pédagogue et au doctrinaire de la vie politique. On peut rattacher à cette perspective fondamentale les pages suivantes consacrées à l'esthète. Quant au domaine religieux proprement dit, M. P. le considère dans le dernier chapitre de son essai, et dégage la courbe d'une évolution qui connut, par souci de sincérité et de liberté intérieure en cette époque troublée, des heures d'hésitation, mais qui prit de plus en plus conscience des dangers auxquels prêtaient les excès des réformateurs. F. V.

1569. A. Frugoni. *Le due follie di Erasmo.* — Belfagor 1 (1946) 601-603.

Quelques remarques qui aideront à mieux pénétrer l'intention et le sens de l'*Éloge de la folie.* La déesse Folie y a un double visage : dans la première partie, c'est plutôt la joie de vivre, qui déborde les cadres rigides de la froide raison et se laisse aller à l'exubérance des sentiments ; dans la seconde partie, satire des vices et travers du temps, la folie devient plutôt synonyme de sottise. Il ne faudrait cependant pas exagérer en faisant de la première partie une défense systématique de la « volonté de vivre », ni la ravaler à un simple jeu académique, peu conciliable avec la faveur qu'Érasme marquait au stoïcisme dans ses conceptions morales. Les deux tendances se complètent et s'harmonisent dans l'idéal de l'humanisme chrétien. H. B.

1570. D. Pacetti O. F. M. *Lorenzo di Ser Piero da Vinci fratello di Leonardo e il suo « Confessionario » autografo nel cod. 1420 della Biblioteca Riccardiana di Firenze.* — Quaracchi, Collegio S. Bonaventura, 1952 ; in 8, 48 p. et 1 pl. L. 400.

Cette plaquette est une contribution des plus intéressantes à la célébration du cinquième centenaire de la naissance de Léonard de Vinci. Le P. P. y fait connaître un *Confessionale* inédit sorti de la plume d'un des neuf demi-frères du génial artiste. Laurent de Vinci, de 28 ans plus jeune que son illustre aîné, — lequel, on le sait, était fils naturel de Ser Piero da Vinci, — naquit à Florence le 24 octobre 1480. Le P. P. a patiemment recueilli quelques données éparses sur son existence, d'où il résulte qu'il vécut célibataire dans sa ville natale, faisant profession de lainier et jouissant de la réputation d'un homme de bien. Il était encore en vie en 1533.

Son *Confessionale,* dédié à sa belle-sœur Nanna, fut écrit avant 1527 ; il se conserve autographe dans *Florence Riccard. 1420.* Le P. P. décrit le volume et en fait une analyse succincte, agrémentée de larges citations. Laurent n'avait aucune prétention à l'originalité. Son but n'était que d'aider son prochain dans la pratique de la confession en exposant les idées courantes des traités analogues en usage de son temps. Le P. P. nous révèle quelles sont ces sources (toutes en langue vulgaire, car Laurent ne semble pas avoir connu le latin) : le *Confessionale « Omnis mortalium cura »* et le *Tractato volgare « Defecerunt »* d'Antonin de Florence, la *Confessione generale molto utilissima* de Bernardin de Feltre et surtout le *Trattato « Renovamini »* de Bernardin de Sienne. Laurent n'est cependant pas un pur compilateur. Il parsème ses emprunts de réflexions, d'admonestations, d'observations de bon sens, où transparaissent ses qualités d'esprit et de cœur, en particulier sa charité envers les pauvres. Un cas montre qu'il n'est pas dépourvu de culture et qu'il sait marquer ses préférences littéraires : dans certains textes tirés de S. Bernardin de Sienne, il laisse tomber les citations de Jacopone de Todi et les remplace par des vers de Pétrarque, qu'il appelle « el nostro Poeta ».

Laurent avait vingt ans quand son frère Léonard revint de Milan se réinstaller à Florence pour plusieurs années. Le P. P. évoque l'influence réciproque que durent exercer le génie de l'un et les solides vertus chrétiennes de l'autre.

H. B.

1571. M. Jiménez Salas. *Doctrinas de los tratadistas españoles de la Edad moderna sobre la asistencia social.* — Revista internac. de Sociología 6 (1948) n° 24, 153-185.

Malgré un accord foncier sur le devoir évangélique de charité, deux conceptions s'affrontèrent dans l'Espagne du XVIe siècle sur la question de l'assistance aux nécessiteux. Le *De subventione pauperum* de Vives (Bruges, 1526) est à l'origine de cette controverse. Écrit en fonction de la situation à Ypres à cette époque, l'ouvrage poussait à l'intervention des pouvoirs publics dans la lutte contre la mendicité. Les mendiants peuvent être un danger social : danger de corruption morale et danger de troubles publics. Pour les secourir, il faut viser à supprimer la mendicité : renvoyer à leur lieu d'origine les étrangers, faire travailler ceux qui le peuvent, soutenir ceux qui ne le peuvent pas de manière à les empêcher de mendier et les aider à sortir de l'état de pauvreté.

Des tentatives d'organisation de la bienfaisance s'inspirèrent de ces idées en Espagne. Dominique Soto, en 1545, s'éleva contre elles, au nom de la doctrine évangélique et de la dignité du pauvre. Les mesures préconisées par Vives vont à l'encontre de la liberté, de la loi d'hospitalité, et le pauvre a le droit de mendier où bon lui semble. Laurent de Villavicencio emboîta le pas au dominicain. A Salamanque même, deux mois après l'attaque de Soto, le bénédictin Jean de Medina publia une réplique très modérée. Avec Vives il reconnaît que l'organisation de la bienfaisance est affaire des pouvoirs publics et qu'il faut en exclure les vagabonds et les oisifs, si pas les étrangers. En se basant sur sa large expérience, il élabore un système d'assistance, dont il énumère avec complaisance les heureux résultats. La discussion continua et M. J. en poursuit les répercussions jusqu'au XVIIIe siècle.

H. B.

1572. G. Schreiber. *Zur Einführung. Das Tridentinische Konzil im Spektrum weltgeschichtlicher Rückbesinnung. Aufbruch neugestaltender Ideen und Kräfte.* — Das Weltkonzil von Trient. Sein Werden und Wirken. Herausgegeben von G. Schreiber (Freiburg i. Br., Herder, 1951 ; 2 vol. in 8, LXXVII-487 et 630 p. Mk. 56) I, IX-LXXVI.

Ce long article ouvre les deux imposants volumes d'un nouveau recueil consacré à la célébration du IVe centenaire du concile de Trente. Cette fois, nous avons le reflet de la science allemande — car on a pu remarquer que, jusqu'à l'heure actuelle, sans doute en raison des circonstances créées par la guerre, l'Espagne fut presque seule à donner des contributions sérieuses à l'histoire du concile. Nous avons maintenant, en plus des volumes de Mgr H. Jedin et de M. E. Stakemeier, ce recueil où les aspects divers de l'activité du concile ont été décrit avec ce soin scrupuleux qui caractérise les historiens allemands.

Mgr S. résume en somme ce que l'on trouve un peu épars dans tout le volume. Il passe en revue ce que représente cet événement de l'histoire religieuse aux divers points de vue dogmatique, culturel, politique, diplomatique, historique, canonique, disciplinaire, artistique, social, liturgique, sans omettre l'action du concile sur la vie des ordres religieux, sur l'organisation diocésaine, celle des séminaires, etc. Les deux volumes s'achèvent par une table très détaillée, qui permet

de découvrir les endroits différents où un même sujet est traité, où un même nom est mentionné (II, p. 555-630) : ces tables et l'introduction de Mgr S. sont les meilleures guides dans cette œuvre vaste. Ajoutons que cette introduction contient déjà de précieuses bibliographies, complétant même à l'occasion celles des articles suivants (elle fut en effet composée en dernier lieu). Nous ne donnerons pas ici le résumé détaillé de cette introduction : que le lecteur se reporte aux analyses des articles. F. V.

1573. H. JEDIN. *Das vierhundertjährige Jubiläum der Eröffnung des Konzils von Trient und sein wissenschaftlicher Ertrag.* — Das Weltkonzil von Trient (voir *Bull.* VI, nº 1572) I, 11-31.

Mgr J. note les circonstances qui ont favorisé une recherche historique sans précédent sur le concile de Trente, en ce IVe centenaire. L'intérêt de cet article, du point de vue de ce *Bulletin*, est de contenir une bibliographie très complète des travaux parus de 1945 à 1951, classés dans un ordre systématique.
F. V.

1574. H. JEDIN. *Das Konzil von Trient.* Ein Überblick über die Erforschung seiner Geschichte. — Roma, Edizioni Storia e Letteratura, 1948 ; in 8, 227 p.

Ce volume sur « l'histoire de l'histoire » du concile de Trente intéresse le cadre chronologique de ce *Bulletin* surtout par ses deux premiers chapitres, consacrés l'un aux sources de la connaissance historique du concile et à leur constitution au cours des sessions, l'autre aux historiens qui furent contemporains du concile. La suite ne regarde qu'indirectement l'histoire du concile lui-même, et donne plutôt des indications utiles sur les progrès de la science historique (et même théologique) au cours des quatre siècles écoulés, avec, comme moment décisif, l'ouverture des Archives vaticanes en 1884 et les éditions consécutives de la *Görresgesellschaft.* Il va sans dire que la compétence inégalée de Mgr J. est le meilleur garant de la qualité des renseignements bibliographiques que ce volume a voulu condenser. F. V.

1575. H. JEDIN. *Geschichte des Konzils von Trient.* Bd. I. *Der Kampf um das Konzil.* — Freiburg i. Br., Herder, 1949 ; in 8, XIII-643 p. Mk. 26.

1576. H. JEDIN. *Storia del Concilio di Trento.* Vol. I. *La lotta per il Concilio* (Studi e documenti di vita religiosa). — Brescia, Morcelliana, 1949 ; in 8, 487 p. L. 1800.

Ces deux éditions de la même œuvre, parues à peu près en même temps, décrivent les antécédents du concile de Trente. Mgr J. fait remonter ces antécédents au XIVe siècle, mais n'entre dans les détails des luttes de la papauté contre le « conciliarisme » qu'à partir du XVe siècle, lorsque ce conflit devint aigu, avant de s'achever par le triomphe de la papauté. Le premier livre de ce volume donne l'histoire de ces controverses, jusqu'aux conciles de Bâle (celui de 1482), de Pise (1511) et de Latran V (1512-1517), et raconte enfin les autres tentatives de réforme des chefs et des membres de l'Église avant les appels de Martin Luther. Le deuxième livre est consacré entièrement à la période qui se révéla décisive pour l'unité de la chrétienté occidentale : celle qui va de 1517 à 1545. C'est celle où Luther entreprit la « réforme » de l'Église, en appela à un « concile libre », et où la papauté, aux prises avec d'innombrables difficultés politiques et religieuses, s'effor-

ça, mais en vain, d'opposer une digue au flot envahissant. Mgr J. arrête ce volume, qui en ouvre une série de quatre, à l'ouverture du concile par l'allocution de Cornelio Musso. On ne peut qu'espérer la parution du reste de l'œuvre entreprise par Mgr J. : l'ensemble, bénéficiant des récentes publications scientifiques des sources, remplacera, et combien avantageusement, les travaux, anciens et d'allure trop polémique, de P. Sarpi et de P. Pallavicini. F. V.

1577. TH. SCHWEGLER O. S. B. *Die Beteiligung der Schweiz am Konzil von Trient.* — Das Weltkonzil von Trient (voir *Bull.* VI, nº 1572) I, 463-472.

1578. E. C. MESSENGER. *Das Konzil von Trient und der englische Katholizismus.* — Das Weltkonzil von Trient (voir *Bull.* VI, nº 1572) I, 473-487.

Le premier de ces deux travaux consacrés aux rapports entre le concile de Trente et l'Europe chrétienne de l'époque regarde la Suisse. Le P. S. donne de brèves indications sur les personnalités suisses qui prirent part successivement aux trois périodes du concile, et sur les incidences politiques qui plus d'une fois mirent la Suisse en contact avec les autorités civiles et religieuses qui entreprirent la convocation et l'achèvement du concile. La part que prit la Suisse au concile demeure, tout compte fait, assez maigre.

Le second article s'occupe surtout de l'influence qu'exerça le concile de Trente sur la vie catholique en Angleterre jusque dans les années récentes. On retiendra les pages consacrées à l'œuvre du cardinal Réginald Pole sous Marie Tudor et à l'analyse de la *Reformatio Angliae* qui résume le programme d'action que lui et Marie entreprirent mais ne purent mener à bonne fin. F. V.

1579. A. BIGELMAIR. *Das Konzil von Trient und das Bistum Würzburg.* — Das Weltkonzil von Trient (voir *Bull.* VI, nº 1572) II, 39-91.

1580. F. X. BUCHNER. *Das Bistum Eichstätt und das Konzil von Trient.* — Das Weltkonzil von Trient (voir *Bull.* VI, nº 1572) II, 93-117.

1581. H. TÜCHLE. *Das Bistum Konstanz und das Konzil von Trient.* — Das Weltkonzil von Trient (voir *Bull.* VI, nº 1572) II, 171-191.

1582. A. PH. BRÜCK. *Das Erzstift Mainz und das Tridentinum.* — Das Weltkonzil von Trient (voir *Bull.* VI, nº 1572) II, 193-243.

1583. H. RIES. *Trier und Trient.* — Das Weltkonzil von Trient (voir *Bull.* VI, nº 1572) II, 245-265.

1584. A. SCHRÖER. *Das Tridentinum und Münster.* — Das Weltkonzil von Trient (voir *Bull.* VI, nº 1572) II, 295-370.

Nous groupons ici les diverses monographies que le recueil *Das Weltkonzil von Trient* consacre aux diocèses d'Allemagne. Ces travaux sont parfois d'une ampleur considérable et décrivent une tranche entière de l'histoire politique et religieuse du diocèse étudié (c'est surtout le cas pour Wurzbourg et Munster). Il va sans dire que ces travaux comportent des redites, les mêmes événements ayant des répercussions simultanées en divers diocèses à la fois. Quelques-uns exposent avec soin les antécédents du concile dans le diocèse étudié (ainsi l'article sur Wurzbourg) ; d'autres passent presque entièrement sous silence ces antécédents qui pourtant ont une grande importance. Presque tous relatent avec quelque détail les répercussions du concile dans le diocèse en question et y consacrent même une grande partie des pages. Tous ces travaux enfin étudient aussi,

il va de soi, les relations qu'eurent le diocèse et ses évêques avec le concile ou avec les autorités politiques et religieuses (réformées ou non) en rapport avec le concile. On peut regretter qu'il n'y ait pas eu plus d'uniformité dans ces monographies, qui paraissent avoir été rédigées en laissant les collaborateurs libres de raccrocher au concile de Trente comme ils le pouvaient ce qui les intéressait spécialement. D'autres travaux de ce tome II se bornent d'ailleurs à suivre l'application des décrets du concile en tel ou tel diocèse. F. V.

1585. P. VOLK O. S. B. *Das Trienter Konzil und die deutschen Benediktiner.* — Das Weltkonzil von Trient (voir *Bull.* VI, nº 1572) II, 451-460.

1586. TH. KURENT S. O. Cist. *Die Zisterzienser auf dem Trienter Konzil.* — Das Weltkonzil von Trient (voir *Bull.* VI, nº 1572) II, 461-472.

1587. A. K. HUBER O. Praem. *Die Prämonstratenser und das Trienter Konzil.* — Das Weltkonzil von Trient (voir *Bull.* VI, nº 1572) II, 473-488.

1588. A. WALZ O. P. *Die Dominikaner und Trient.* — Das Weltkonzil von Trient (voir *Bull.* VI, nº 1572) II, 489-506.

1589. L. SPÄTLING O. F. M. *Der Anteil der Franziskaner am Konzil von Trient.* — Das Weltkonzil von Trient (voir *Bull.* VI, nº 1572) II, 507-521.

1590. A. ZUMKELLER O. E. S. A. *Die Augustiner-Eremiten und das Konzil von Trient.* — Das Weltkonzil von Trient (voir *Bull.* VI, nº 1572) II, 523-540.

1591. A. JACOBS O. F. M. Cap. *Die Kapuziner und das Konzil von Trient.* — Das Weltkonzil von Trient (voir *Bull.* VI, nº 1572) II, 541-552.

Nous avons groupé dans ce compte rendu les diverses monographies consacrées par *Das Weltkonzil von Trient* aux ordres religieux. Ces travaux ont en règle générale donné une idée des participants de l'ordre étudié, quelle que soit leur nationalité, mais il va sans dire qu'on trouvera davantage dans certains articles recensés en ce *Bulletin*, t. V et VI, et étudiant les participants d'une nationalité donnée au concile, ou appartenant à tel ordre. Seules les pages accordées aux bénédictins se cantonnent à l'Allemagne. Celles-ci se signalent en particulier par les notations sur l'histoire des congrégations ; déjà au XVe siècle, celle de Bursfeld était née, mais l'œuvre du concile fut de promouvoir de tels groupements. Les autres travaux aussi étudient les répercussions des décrets de réforme de Trente dans les ordres divers, mais ce *Bulletin* doit retenir surtout les notices consacrées aux abbés, généraux, théologiens, etc. qui prirent part au concile. F. V.

1592. E. M. BUYTAERT O. F. M. *Louis Lipsin, O. F. M. Conv.* — Franciscan Studies 11 (1951) 96-103.

On doit à ce conventuel, mort en 1767, deux listes des conventuels qui participèrent au concile de Trente. Ces listes sont contenues dans un manuscrit autographe conservé au Franciscan Institute de St. Bonaventure, N. Y., IIe partie, p. 489 et 480. Le P. B. les publie. F. V.

1593. E. STAKEMEIER. *Trienter Lehrentscheidungen und reformatorische Anliegen.* — Das Weltkonzil von Trient (voir *Bull.* VI, nº 1572) I, 77-116.

M. S. décrit rapidement les péripéties qui caractérisèrent les antécédents du concile, dans les tentatives de rapprochement avec les réformés. Puis il s'attache à la comparaison entre les positions dogmatiques des réformés et celles que le concile adoptera pour sauvegarder le dépôt révélé. On le devine, cette comparaison se fait surtout en ce qui regarde Écriture et tradition, grâce et coopération humaine, foi et sacrement, cène et sacrifice eucharistique. M. S. montre que le concile a sauvegardé la plénitude du message évangélique, en ne prenant pas d'attitude exclusive envers l'un quelconque de ces aspects contre l'aspect complémentaire. F. V.

1594. M. Grabmann. *Das Konzil von Trient als Fortschrittsprinzip der katholischen Dogmatik.* — Das Weltkonzil von Trient (voir *Bull.* VI, nº 1572) I, 33-53.

Mgr G., auquel on doit une histoire de la dogmatique catholique, était indiqué pour esquisser la portée doctrinale du concile de Trente. Il montre quelle influence eurent sur la dogmatique ultérieure les décrets sur le péché originel, la justification et la certitude du salut, les sacrements, l'eucharistie, la pénitence, le sacrifice de la messe, l'ordre ; mais on trouve aussi des indications sur les antécédents dogmatiques de ces décrets. Mgr G. souligne qu'on ne peut réduire ces antécédents à une scolastique que le concile aurait intégrée dans la doctrine catholique au détriment de la foi authentique. F. V.

1595. J. A. Jungmann S. J. *Das Konzil von Trient und die Erneuerung der Liturgie.* — Das Weltkonzil von Trient (voir *Bull.* VI, nº 1572) I, 325-336.

Le concile de Trente aborda deux fois des questions proprement liturgiques : d'abord en 1546-47, à propos de tendances fâcheuses dans l'usage de l'Écriture ; ensuite en 1562-63, quand, à propos de la doctrine du sacrifice eucharistique, il organisa une commission *de abusibus missae.* Ces abus, dit le P. J., se résument en superstition et rapacité. Les conclusions de cette commission occupent six pages du *Concilium Tridentinum* (t. VIII, p. 916-921) ; elles aboutirent au décret *de observandis et evitandis in celebratione missae* joint à la rédaction de la session XXII, et à la réforme des livres liturgiques décrétée à la session XXV.
F. V.

1596. E. Raitz von Frentz S. J. *Das Konzil von Trient und seine Ausstrahlung auf die Frömmigkeit.* — Das Weltkonzil von Trient (voir *Bull.* VI, nº 1572) I, 337-347.

En plus de l'influence générale qu'eut toute l'œuvre réformatrice du concile de Trente sur la piété catholique, le P. R. von F. souligne quelques points : le respect de la tradition comme norme de la foi permettant de « lire » l'Écriture, qui sans elle ne serait que lettre morte ; la réaction contre les tendances diverses du protestantisme, ce qui permettra plus tard de juger le baïanisme et le jansénisme ; les rectifications sur le culte des saints et de Marie ; les décrets visant directement la réforme des pasteurs et des fidèles dans l'Église. F. V.

1597. P. G. Duncker O. P. *De singulis S. Scripturae libris controversis in concilio Tridentino.* — Miscellanea biblica et orientalia R. P. A. Miller O. S. B. oblata (Studia Anselmiana, 27-28. — Romae, Pont. Institutum S. Anselmi, 1951 ; in 8, vii-511 p.) 66-93.

Le travail du P. D. est de la plus grande importance pour l'histoire du canon des Écritures. Il montre quelles hésitations régnaient encore à l'époque du concile de Trente à ce sujet. Les discussions qui préparèrent la session IV du 8 avril 1546 (on regrette que le P. D. est tellement « dans son sujet » qu'il ne prenne la peine de dire à son lecteur qu'il s'agit de cette session qu'à la p. 73) commencèrent le 8 février. Le P. D. les parcourt avec soin et relève toutes les opinions des Pères telles qu'on peut les découvrir dans le *Concilium Tridentinum* de la *Societas Goerresiana* (il donne à ce propos une précieuse nomenclature des sources). On sait comment la session solennelle a écarté la distinction entre livres proto et deutero-canoniques. Les livres qu'elle a retenus doivent être tenus *pro sacris et canonicis*. Reste à savoir ce que signifie cette « canonicité » : le P. D. en fera l'examen dans une prochaine étude. F. V.

1598. F. Buuck S. J. *Zum Rechtfertigungsdekret. Die Unterscheidung zwischen fehlbarem und unfehlbarem Glauben in den vorbereitenden Verhandlungen.* — Das Weltkonzil von Trient (voir *Bull.* VI, nº 1572) I, 117-143.

Le P. B. signale un aspect passé souvent inaperçu dans les discussions qui préparèrent le décret sur la justification. Plusieurs des *vota* qui furent présentés alors en portent la trace ; on peut les lire dans les *Acta Concilii Tridentini* et dans le manuscrit *Rome Arch. Univ. Grég. 614* (voir *Bull.* II, nº 918). Le décret n'a pas retenu cette distinction entre foi faillible et infaillible, malgré le lien étroit qui unit les questions complexes soulevées par ces *vota* et la certitude de la grâce. F. V.

1599. V. Heynck O. F. M. *Der Anteil des Konzilstheologen Andreas de Vega O. F. M. an dem ersten amtlichen Entwurf des Trienter Rechtfertigungsdekretes.* — Franzisk. Studien 33 (1951) 49-81.

Ce premier projet fut présenté aux Pères du concile le 30 juillet 1546. Le P. H. commence par comparer ce projet à celui que rédigea Vega, et constate qu'en réalité le travail de Vega fut un remaniement de cette *prima forma* sur la base des *annotationes* des théologiens et peut-être des censures des Pères. Ceci contredit l'opinion de V. Schweitzer et de S. Ehses, qui admettaient une filiation inverse. Mais Vega avait composé un *Opusculum de iustificatione, gratia et meritis*, paru à Venise le 6 mai 1546. Le P. H. le compare longuement à la *prima forma* et conclut que celle-ci ne fut pas l'œuvre de Vega, lequel a pu prendre part cependant à une rédaction collective et lui donner quelques traits caractéristiques (ainsi le canon 12 de ce projet). Mais il n'empêche que le projet que composa plus tard Vega fut comme un pressentiment de ce que déciderait le décret définitif. F. V.

1600. F. J. Schierse S. J. *Das Trienter Konzil und die Frage nach der christlichen Gewissheit.* — Das Weltkonzil von Trient (voir *Bull.* VI, nº 1572) I, 145-167.

Cet article était rédigé quand son auteur a pris connaissance du travail sur le même sujet de M. A. Stakemeier (voir *Bull.* V, nº 1545). C'est dire qu'il rejoint, mais en termes plus brefs et avec moins de précisions sur les délibérations préalables à la session VI (sur la justification), ce que ce volume a exposé au long et au large. F. V.

1601. V. Heynck O. F. M. *A Controversy at the Council of Trent Concerning the Doctrine of Duns Scotus.* — Franciscan Studies 9 (1949) 181-258.

Cette controverse eut comme objet la possibilité d'une certitude de la grâce. On sait que les débats préalables à la session VI (*de iustificatione*) du concile de Trente engagèrent les Pères à prendre une attitude très réservée, en déclarant en fin de compte qu'une certitude « de foi » ne peut être acquise, mais bien une certitude de la miséricorde de Dieu, des mérites du Christ et de l'efficacité des sacrements. Le P. H. commence par donner les lignes principales de ce débat, où les théologiens et les prélats franciscains de toute observance eurent une prépondérance à la fois numérique et doctrinale. L'autorité de Duns Scot ayant été invoquée (en faveur de cette possibilité) au cours de ces débats, le P. H. entreprend ensuite de découvrir la pensée du Docteur subtil, telle que l'ont comprise les théologiens franciscains. Ceux-ci étaient partagés sur ce problème, que Scot n'avait d'ailleurs pas traité *ex professo*. Par exemple, Zannettino, Malafossa, André de Vega et Alphonse de Castro invoquaient *Op. oxon.* I, d. 17, q. 3 pour justifier leur attitude négative à l'endroit d'une certitude de la grâce. L'examen des autres textes où l'on peut découvrir la pensée de Scot montre d'ailleurs, dit le P. H., que Scot n'a pas pensé autrement que les scolastiques de son temps, dont saint Thomas, qui n'excluaient qu'une *certitudo fidei* (comme dira le concile). Le P. H. croit pouvoir conclure que l'interprétation de Vega, de Castro et des autres théologiens de même opinion était correcte. On voit qu'il faut considérablement nuancer la thèse qui veut que sur cette question le concile se soit trouvé en présence d'une fraction thomiste et d'une fraction scotiste bien tranchées. F. V.

1602. V. Heynck O. F. M. *Das Votum des Generals der Konventualen, Bonaventura Costacciaro, vom 26. November 1546 über die Gnadengewissheit.* — Franzisk. Studien 31 (1949) 274-303, 350-395.

L'un des *vota* qui furent découverts il y a quelque temps par le P. H. Lennerz S. J. (voir *Bull.* II, nº 918) dans les mss *Rome Arch. Univ. Grégor. 614* et *678*, est l'œuvre du général des conventuels, Bonaventure Costacciaro. Il fut présenté à la congrégation générale le 26 novembre 1546, au cours des discussions qui préparèrent le décret sur la justification (session VI). Ce *votum* (ms. *614*, f. 163-173 ; ms. *678*, f. 80-92), que le P. Lennerz soupçonnait seulement être l'œuvre de Costacciaro, l'est bien, comme le montre le P. H. Il poursuit son travail en situant ce *votum* dans les discussions sur la certitude de la grâce et en l'analysant attentivement. Costacciaro prit une attitude affirmative en ce qui regarde la possibilité d'une certitude de la grâce, par fidélité au scotisme ; mais le P. H. montre ailleurs (voir *Bull.* VI, nº 1601), et rappelle ici, que cette fidélité n'atteignait pas Duns Scot lui-même. Les dernières pages éditent le *votum* (p. 379-395). F. V.

1603. V. Heynck O. F. M. *Zur Kontroverse über den Begriff der* contritio vera *auf der Bologneser Tagung des Trienter Konzils.* — Franzisk. Studien 33 (1951) 137-179.

Ce travail bénéficie de la récente édition, grâce aux soins de la *Görresgesellschaft* (*Concilium Tridentinum*, t. VI ; voir *Bull.* VI, nº 1283), des actes relatifs aux délibérations tenues durant le transfert du concile à Bologne (1547-1549).

Préparant des décrets sur les sacrements et en particulier sur la pénitence (ceux-ci furent ensuite reportés à plus tard), la discussion dut préciser la contrition minimum requise. Le P. H. esquisse les étapes de cette discussion, et son travail complète ainsi celui qu'il a fait paraître sur le même sujet à propos de la session VI (voir *Bull.* VI, n° 1602). Un des principaux mérites du P. H. est d'avoir résumé patiemment les antécédents de la question dans la théologie du moyen âge (saint Thomas, Duns Scot, saint Bonaventure, Gabriel Biel surtout), et d'avoir montré à quel point cette théologie, comme d'ailleurs le point de vue d'où le concile appréciait ces questions, diffèrent de la problématique ultérieure s'interrogeant à perte de vue sur la suffisance pour la justification sacramentelle de l'attrition ou de la crainte des châtiments. F. V.

1604. V. Heynck O. F. M. *Zum Problem der unvollkommenen Reue auf dem Konzil von Trient. Die Anschauungen von der unvollkommenen Reue bei den Vätern und Theologen der ersten Tagung.* — Das Weltkonzil von Trient (voir *Bull.* VI, n° 1572) I, 231-280.

Le P. H. a traité plus d'une fois divers aspects des délibérations et des décrets de la session VI (*de iustificatione*). Ici il examine ces mêmes documents à propos de la contrition et de l'attrition. Il constate que, par souci d'éviter la controverse bien connue qui opposait thomistes et scotistes à propos de l'attrition suffisante (voir *Bull.* V, n°s 342 et 813), le concile a évité de prononcer ces deux mots, même en traitant des rapports entre l'attrition et la confession sacramentelle. C'est là une des acquisitions précieuses que ce travail a fait faire à la science historique. F. V.

1605. A. Millan O. F. M., P. de Paz O. F. M. *Ensayo biográfico de Fr. Andrés de Vega, O. F. M. (1498-1549).* — Liceo franciscano, Ép. II, 2 (1949) 77-88.

1606. I. Vâsquez O. F. M. *Ensayo bibliográfico sobre Fr. A. de Vega.* — Liceo franciscano, Ép. II, 2 (1949) 161-168.

Le premier de ces articles donne une biographie sommaire d'André de Vega, qui participa à la première période du concile de Trente comme théologien de l'empereur Charles-Quint. Il ne s'étend guère d'ailleurs sur l'activité de Vega au concile, le numéro de la revue *Liceo franciscano* où se trouve cet article étant presque entièrement consacré à celle-ci, à l'occasion du IVe centenaire de sa mort. On découvrira surtout ici des indications sur l'activité de Vega comme professeur à Salamanque, sur sa vie franciscaine, et des renseignements bibliographiques. Le second article complète cette esquisse biographique en donnant toutes les indications utiles sur l'activité littéraire de Vega : ses œuvres imprimées avec mention des éditions connues (au premier rang, il faut mettre le commentaire de la session VI de Trente, la *Tridentini Decreti de iustificatione expositio*, d'un intérêt particulier en raison de la place que prit Vega au cours des discussions qui préparèrent le décret de cette session), les œuvres manuscrites avec mention éventuelle de l'endroit où on peut les trouver, les travaux biographiques et bibliographiques qui furent consacrés à Vega. F. V.

1607. I. Vâsquez O. F. M. *Fr. Andrés de Vega y sus relaciones con el Beato Duns Escoto.* — Liceo franciscano, Ép. II, 2 (1949) 122-140.

Il s'agit en réalité de la comparaison entre la doctrine de Duns Scot et de Vega

sur la justification. Ce point, on le sait, fournit matière à des interventions sérieuses de ce dernier au concile de Trente (session VI), ainsi qu'à un *Opusculum* et une *Expositio* où il traita en détail de ces questions. L'intérêt principal de ce travail est d'avoir montré que Vega resta relativement indépendant du maître de l'école franciscaine. C'est ce qu'illustre tant l'attitude générale de Vega par rapport aux théologiens antérieurs que l'analyse des diverses questions que pose la spéculation sur la justification : sa préparation, son caractère surnaturel, sa récupération, la certitude de l'état de grâce, ses fruits. F. V.

1608. R. García Mendez O. F. M. *Doctrina de Vega sobre la Vulgata y el decreto « Insuper » del Tridentino (Sesion IV).* — Liceo franciscano, Ép. II, 2 (1949) 89-95.

A défaut du *votum* que présenta Vega au cours des discussions qui préparèrent la session IV du concile de Trente, probablement perdu, le P. G. se base sur les indications qu'a fournies à son propos P. Pallavicini, *Historia Concilii Tridentini*, l. VI (Anvers, 1670, p. 597-603), et sur celles qu'on peut recueillir encore dans la *De iustificatione expositio* de Vega. Ce qui lui permet de découvrir ce que dut être l'argumentation de Vega en faveur de la Vulgate, et aussi en quel sens Vega a considéré que devait se faire l'interprétation correcte du décret *Insuper*, interprétation qu'on aurait tort de faire dans un sens trop rigoriste du *pro authentica habenda sit.* F. V.

1609. C. Reza Castro O. F. M. *Estado del hombre despues del pecado original según Vega.* — Liceo franciscano, Ép. II, 2 (1949) 153-160.

Le P. R. se base sur l'*Opusculum* et l'*Expositio* que Vega consacra à la justification pour établir sa doctrine sur l'existence du libre arbitre après et malgré la chute, ainsi que sur la mesure exacte des forces morales de l'homme en son état actuel. F. V.

1610. R. Lourido O. F. M. *Vega y el Decreto de la justificación (sesion VI).* — Liceo franciscano, Ép. II, 2 (1949) 96-107.

1611. A. Millan O. F. M. *El comentario de Vega al Decreto de la justificación.* — Liceo franciscano, Ép. II, 2 (1949) 108-121.

Le P. L. examine successivement la doctrine de l'*Opusculum de iustificatione* que rédigea Vega peu avant que ne soit traitée la question de la justification dans les discussions qui préparèrent la session VI du concile de Trente, et l'influence personnelle qu'il exerça au cours de la formation du décret. L'auteur montre quelle part prépondérante il prit finalement dans la rédaction de certains textes retenus par la session solennelle : ainsi les canons 2 et 17.

Le P. M. donne une analyse détaillée de la *Tridentini Decreti de iustificatione expositio*, dont la valeur tient à la part personnelle que prit Vega à la rédaction du décret de Trente. F. V.

1612. G. Calvo O. F. M. *La caridad, según Vega.* — Liceo franciscano, Ép. II, 2 (1949) 141-152.

Le P. C. se base sur l'*Opusculum* et sur l'*Expositio* que Vega rédigea sur la justification. Il montre que la charité « actuelle » est la disposition à la justification qui résume toutes les autres (le P. C. examine à ce propos assez en détail

comment Vega concevait cette causalité dispositive de la charité pour Dieu, surtout si l'on doit en poser la portée absolue, *super omnia*), et que, pour Vega, la grâce « habituelle » et la charité étaient une même chose : il adoptait ainsi l'opinion d'une majorité importante des Pères du concile de Trente, quoique cette opinion n'y ait pas été définie. F. V.

1613. J. Boussard. *Un poète latin, directeur spirituel au XVIe siècle : Jean Dampierre.* — Bulletin philol. et histor. du Comité des Travaux histor. et scientif. 1946-47, 33-58.

Avocat à Blois, sa ville natale, puis au Parlement de Paris, Jean Dampierre, poète latin estimé de ses contemporains, renonça au monde et entra dans l'ordre de Fontevrault. Il mourut en 1550, confesseur des religieuses de couvent de la Madeleine, près d'Orléans. Parmi ses œuvres, la seule qui mérite de retenir l'attention est un *De regimine virginum*, qu'on croyait perdu jusqu'ici. M. B. l'a retrouvé dans *Paris Nat. lat. 8349.* Ce poème de 4000 vers en 4 livres est le fruit de l'expérience du directeur spirituel des religieuses de la Madeleine. D'inspiration catholique et humaniste, il ne s'arrête pas aux problèmes proprement théologiques, mais veut appliquer au perfectionnement spirituel toutes les ressources tirées de la psychologie et de la médecine de son temps. M. B. souligne avec bonheur son originalité à ce point de vue, en le situant parmi les divers courants spirituels de l'époque et en analysant sommairement son contenu. H. B.

1614. F. Gómez de Orozco. *Presencia de Fray Alonso de la Veracruz.* — Abside (México) 15 (1951) 95-109.

Dans cette conférence, prononcée à l'occasion de l'inauguration d'une « Asociación Fray Alonso de Veracruz », M. G. trace un portrait du religieux augustin et du théologien de Salamanque, qui transplanta ses leçons à l'université de Mexico lors de sa fondation en 1551. Il passe son œuvre en revue et en montre l'influence permanente sur la culture mexicaine. H. B.

1615. A. Steger S. J. *La place de la grâce dans la spiritualité de saint Ignace.* — Nouv. Revue théol. 70 (1948) 561-575.

On a tort de considérer les *Exercices spirituels* comme ne cherchant qu'à exciter la volonté dans la marche vers Dieu. Le P. S. a entrepris de montrer, par le texte même des *Exercices*, et subsidiairement par quelques lettres de saint Ignace de Loyola, que bien au contraire le but maintes fois déclaré est l'obtention de la « grâce spéciale », et qu'il s'agit toujours de respecter le primat de l'initiative divine dans la vie spirituelle. Ceci est illustré en particulier par les textes sur la consolation spirituelle, la prière, la méditation, les dispositions préparatoires à la vie d'oraison et à la vie active, l'élection d'une forme de vie et l'ouverture de conscience. F. V.

1616. E. Marcotte. *La nature de la théologie d'après Melchior Cano* (Universitas catholica Ottaviensis, Dissertationes ad gradum laureae in Facultatibus ecclesiasticis conscriptae, Ser. theol., 2). — Ottawa, Éditions de l'Université, 1949 ; in 8, 217 p. Doll. 3.

Divers travaux sur le *De locis theologicis* de Melchior Cano ont été publié naguère ; ainsi A. Lang, *Die Loci theologici des Melchior Cano* (Munich, 1925), et

A. Gardeil O. P., art. *Lieux théologiques*, dans *Dict. Théol. cath.*, t. IX ; sans compter des travaux de moindre envergure. Le P. M. a voulu étudier un aspect de la doctrine de Cano telle qu'on la découvre dans le *De locis* : la nature de la théologie. Il commence par situer Cano dans les courants qui, au début du XVIe siècle, portèrent de violentes attaques contre la scolastique décadente héritée du moyen âge : l'humanisme (surtout avec Érasme) et la Réforme protestante, le premier prônant une théologie qui ne serait que positive et bénéficierait des acquisitions de la philologie, la seconde prétendant se contenter de l'exégèse de l'Écriture. Cano a su incorporer les nouvelles disciplines à l'ancienne scolastique, que d'ailleurs il critiqua avec pertinence. Suivant pas à pas son auteur, le P. M. montre cependant que Cano dépendait très étroitement de la scolastique dans sa conception de la théologie : qu'on se reporte aux conclusions de la p. 95, où l'on voit bien que Cano, tout en accordant à la théologie une primordiale fonction apologétique, maintenait l'essentielle tâche déductive de la science théologique ; et ceci rejoint la position traditionnelle depuis saint Thomas au moins. Cette déduction suppose, bien sûr, des « principes » desquels ils procèdent : les vérités révélées et les vérités rationnelles, que les « lieux théologiques » se partagent et où l'on doit les découvrir. Mais Cano n'a pas encore clairement intégré aux tâches essentielles de la théologie, science déductive, celle d'établir « positivement » ces principes révélés. La déduction restant donc la caractéristique essentielle de la théologie comme de toute science, le problème de premier plan sera encore celui des « conclusions théologiques », dont le P. M. donne tous les détails en des pages qui sont des plus denses. Cette thèse s'achève par des considérations, inspirées de Cano lui-même, sur les « étapes du labeur théologique » et sur la « physionomie du parfait théologien ». F. V.

1617. F. Stegmüller. *Zur Gnadenlehre des spanischen Konziltheologen Domingo de Soto.* — Das Weltkonzil von Trient (voir *Bull.* VI, n° 1572) I, 169-230.

Ce travail extrêmement dense (il pourrait faire la matière d'un volume) n'a de rapports que latéralement avec le concile de Trente : on sait la part que prit Dominique de Soto aux discussions relatives à la justification (session VI), notamment à propos de la certitude de la grâce (voir *Bull.* V, n° 1543). M. S. a voulu analyser les œuvres théologique de Soto l'une après l'autre et relever leur contenu utile sur les questions relatives à la grâce. On ne regrettera qu'une chose, c'est qu'après avoir fait avec une conscience admirable ce relevé, M. S. n'ait pas consacré quelques pages à la synthèse doctrinale de Soto sur la grâce. Peut-être n'a-t-il pu disposer de l'espace voulu et attend-il l'occasion d'achever ailleurs le travail. M. S. commence par le Commentaire de la Somme théologique de 1535-36, contenu dans *Rome Vat. Ottob. lat. 1042* (nature de la contingence, prescience divine, prédestination et liberté). Puis vient, composé après les sessions V et VI, le très important *De natura et gratia*, édité pour la première fois en 1547 (M. S. le cite d'après l'édition de Paris, 1549) : ici M. S., suivant son auteur, analyse successivement le rôle de la liberté avant la justification (avant et après la chute, péché originel, forces de l'homme déchu ; Soto a pris position ici plus d'une fois contre Luther) ; le lien organique entre la liberté et la justification elle-même (les actes dispositifs en particulier, dont la contrition) ; le rôle de la liberté après la justification (en particulier la capacité satisfactoire et méritoire). Le Commentaire sur l'épître aux Romains (Anvers, 1550) a traité d'un point que le *De natura et gratia* avait laissé dans l'ombre : la prédestination ; Soto en examina la « rationalité » et les rapports avec la liberté. Enfin quelques pages recueillent ce qu'on

peut trouver d'utile dans le Commentaire de la Somme théologique de 1553 (*Rome Vat. Ottob. lat. 1022*) et dans le Commentaire des Sentences de 1557-60 (d'après l'édition de Louvain, 1573) ; mais ces deux derniers commentaires sont d'importance moindre. Le principal intérêt de ce travail reste bien l'analyse du *De natura et gratia*, commentaire des plus précieux sur les décrets des sessions V et VI du concile de Trente. F. V.

1618. H. PÖHLEIN. *Wolfgang Seidel, 1492-1562, Benediktiner aus Tegernsee, Prediger zu München.* Sein Leben und sein Werk (Münchener theologische Studien, I : Histor. Abt., 2). — München, K. Zink, 1951 ; in 8, XXVIII-247 p. et 10 pl. Mk. 22.

Le bénédictin bavarois Wolfgang Seidel (Sedelius, disait-on au XVI[e] siècle), a laissé une œuvre considérable à peu près entièrement inédite. M. P. a entrepris de tirer de l'oubli cette figure sympathique. Seidel prit une place honorable dans le monde scientifique de son temps (chimie, astronomie, géographie, mathématiques), mais il déploya surtout une grande activité dans la prédication et, quoique moindre, dans la théologie, si bien que M. P. peut affirmer que la Bavière lui doit en partie d'être restée catholique. Le travail de M. P. se développe selon une méthode historique très rigoureuse ; examen et critique des sources, abondantes justifications de chaque affirmation, exploration étendue de tout le domaine scientifique et théologique de l'époque, tout cela donne au volume que nous présentons ici une allure d'érudition massive. Ce *Bulletin* se doit de retenir surtout l'activité que Seidel déploya dans la prédication entre 1532 et sa mort. M. P. donne la nomenclature très soigneuse de tous les sermons que la *Staatsbibliothek* de Munich et de nombreux dépôts d'archives ont conservés, à l'état manuscrit la plupart du temps : la liste de ces sermons ne prend pas moins de 876 titres. Il faut retenir encore l'activité de Seidel comme représentant du diocèse de Freising au concile de Trente en 1552 ; mais ceci paraît avoir pris dans sa vie une importance mineure. Ajoutons que M. P. a joint à son travail une bibliographie détaillée (440 titres). F. V.

1619. F. CERECEDA S. I. *Diego Laínez en la Europa religiosa de su tiempo (1512-1565).* — Madrid, Ediciones Cultura hispánica, 1945-46 ; 2 vol. in 8, 633-XXXIV et 582 p.

Cette monumentale biographie du successeur de saint Ignace de Loyola à la tête de la Compagnie de Jésus a voulu élargir l'horizon du lecteur. C'est toute l'histoire religieuse de son temps et, à l'avant-plan, celle du concile de Trente qui passe devant les yeux. Jacques Lainez entra dans le groupe des premiers compagnons d'Ignace en 1534 et reçut le sacerdoce en 1537. Son activité fut dominée d'abord par la part qu'il prit aux deux premières parties du concile de Trente (notamment à l'occasion de la session VI sur la justification), ensuite par le gouvernement de la Compagnie à partir de 1558. Le P. C. voit l'histoire du concile de Trente d'un point de vue peu « œcuménique », qu'on peut appeler « espagnol », en ce sens que pour lui, comme pour bien des historiens de son pays, l'Espagne et ses chefs ont sauvé, par une sorte de monopole, l'Église chancelant sous les coups de l'hérésie. Il partage aussi certains points de vue de son ordre, comme on peut s'en rendre compte en lisant le chapitre consacré aux démêlés de Lainez avec le dominicain Melchior Cano. Cela n'empêche pas l'ouvrage du P. C. de répondre aux exigences de la critique historique : l'auteur a fouillé les archives et les bibliothèques d'Espagne et de Rome, il a réuni une imposante bibliographie (p. XVII-XXXIV) et a su exploiter les richesses des *Monumenta historica Societatis Iesu.* F. V.

Dieu. Trinité.

Création.

Surnaturel

Christologie. Mariologie.

Église.

Sacrements.

Eschatologie.

Morale

Ascétique et mystique.

TABLE ALPHABÉTIQUE

ÉDITIONS J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX. *(Imprimé en Belgique).*